



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
Main Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2010

---

**Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur  
Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener  
ikonographischer Quellen**

Keel, Othmar ; Uehlinger, Christoph

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-41088>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Keel, Othmar; Uehlinger, Christoph (2010). Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. Fribourg: Bibel+Orient Museum : Academic Press.

**V.IRAT**  
**III-KE/UE 2010 (Göttinnen)**

**OTHMAR KEEL**  
**CHRISTOPH UEHLINGER**

# **Göttinnen, Götter und Gottessymbole**

**Neue Erkenntnisse zur  
Religionsgeschichte Kanaans und Israels  
aufgrund bislang unerschlossener  
ikonographischer Quellen**

**(seitenidentisch mit der Ausgabe 2010<sup>6</sup>)**  
digitalisiert und optisch nachbearbeitet von Florian Lippke



**FÜR HERBERT HAAG**



# Inhalt

Vorwort .....	XI
I	
<i>Ausgangspunkt</i> .....	1
1. Problemstellung .....	1
2. Zum Diskussionsstand: War das vorexilische Israel polytheistisch? Hatte Jahwe eine Paredros? .....	2
3. Archäologie und Religionsgeschichte Palästina/Israels .....	4
II	
<i>Weichenstellungen</i> .....	7
1. Zeichen und Zeichensysteme .....	7
2. Die Quellen: Texte und – viel mehr – Bilder .....	10
3. Methodisches zum ikonographischen Zugang: Mythos, Ikonizität, Konstellationen .....	13
4. Zur Periodisierung der Archäologie Palästina/Israels .....	14
5. Zum Einsatz dieser Skizze in der MB II B .....	19
III	
<i>Die Mittlere Bronzezeit II B: das Gleichgewicht der Geschlechter</i> .....	21
1. Capriden und Löwen .....	21
2. Nilpferdgöttin und Ω-Symbol .....	28
3. Nackte Göttin, Göttinnen-Kopf und Baum .....	29
4. Die Ikonographie der heiligen Stätten in Naharija und Geser .....	34
5. Die Ikonographie der Tempel von Tel Kittan und Megiddo ...	38
6. Der Wettergott und seine Partnerin .....	40
7. Der Falkenköpfige .....	44
8. Herrscher, Verehrer und Verehrerinnen .....	48
9. Paare .....	52
Zusammenfassung .....	52

## IV

### *Die Späte Bronzezeit: der ägyptische Kolonialismus und das Überhandnehmen politischer und kämpferischer Gottheiten* ..... 55

1. Hazor oder die Kontinuität nordsyrischer und autochthoner Traditionen ..... 56
2. Megiddo: von den Goldanhängern der Vegetationsgöttin zur Dominanz von Kriegerern ..... 60
3. Lachisch und der ägypto-kanaanäische Synkretismus in Südpalästina ..... 72
4. Bet-Schean oder der ägyptische Staatsgott und seine Beamtenschaft ..... 92

### Zusammenfassung ..... 108

### Exkurs: Die spätbronze- und früheisenzeitlichen sogenannten „‘Astarte-Plaketten“ ..... 110

## V

### *Die Eisenzeit I: der verborgene Gott, triumphierende Götter und der Segen der Fruchtbarkeit* ..... 123

1. Der Amun-Tempel in Gaza und die breit gestreute Präsenz des verborgenen Gottes ..... 124
2. Triumphierende und dominierende Gottheiten: Seth-Ba‘al, Reschef und Horus ..... 129
3. Der Herrscher, der über seine Feinde triumphiert ..... 134
4. Göttinnenidole, Leierspieler und Klagefrauen: Elemente philistäischer Ikonographie ..... 138
5. Das Gedeihen der Tiere und Pflanzen ..... 141

### Zusammenfassung ..... 146

## VI

### *Die Eisenzeit II A: das Zurücktreten anthropomorpher Gottheiten und ihre Substitution durch Attributtiere und Wirkgrößen* ..... 149

1. Das generelle Zurücktreten von anthropomorphen Götterdarstellungen ..... 152

## VIII

2. Phönizische und nordsyrische Einflüsse in der Glyptik: das Pferd der ‘Anat-‘Astarte, die ‚Herrin der Muttertiere‘, der kämpferische Stier und die Standarte des Mondgottes von Haran .....	158
3. Segensikonen und die Substitution der Göttin durch ihre Wirkgrößen .....	166
4. Die Ikonographie der Kultständer von Ta‘anach und anderer Bildträger aus Terrakotta .....	174
5. Zur Ikonographie des Jerusalemer Tempels .....	189
Zusammenfassung .....	196

## VII

<i>Die Eisenzeit II B: Ba‘al, El, Jahwe und „seine Aschera“ im Horizont ägyptischer Sonnen- und Königssymbolik .....</i>	<i>199</i>
--	------------

1. ‚Herren der Tiere‘ und Tierdarstellungen vorderasiatischer Tradition .....	205
2. Israel: Gott und Stier und andere Ba‘al-Gestalten .....	215
3. Vereinzelte anthropomorphe Darstellungen einer Göttin .....	223
4. Inschriftlich dokumentierte theophore Personennamen .....	230
5. Tell Der ‘Alla: El, Šagar, ‘Aštar und Šaddayin .....	234
6. Kuntilet ‘Ağrud, Ĥirbet el-Qom und „Jahwes Aschera“ .....	237
7. Sonnensymbolik und geflügelte Schutzmächte im phönizisch-israelitischen Kunsthandwerk .....	282
8. Königlich-höfische Herrschaftssymbolik .....	298
9. Juda: von der provinziellen Rezeption ägyptischer Königsikonographie zur Integration der religiösen Sonnensymbolik ..	302
Zusammenfassung .....	317

## VIII

<i>Die Eisenzeit II C: die Astralisierung der himmlischen Mächte, das Wiederaufleben der Göttin und die orthodoxe Reaktion .....</i>	<i>322</i>
--	------------

1. Assyrisches, Aramäisches und die Astralisierung der himmlischen Mächte .....	327
2. Die lokale Rezeption der Astralisierungstendenzen: das Sichelmondemblem von Haran, der Mondgott im Boot und noch einmal die Aschera .....	340

## IX

3. Ferne und Nähe der himmlischen Mächte und die Bedeutung des Kultes .....	361
4. Tauben-, Göttinnen- und Reiterterrakotten .....	369
5. Ägyptische und ägyptisierende Amulette und Siegel und anhaltende Sonnensymbolik .....	401
6. Konturen einer neuen Orthodoxie? .....	406
Zusammenfassung .....	422

## IX

<i>Die Eisenzeit III: Abgrenzungen</i> .....	430
1. Symbole wechselnder Fremdherrschaft .....	431
2. Die phönizische Ökumene .....	434
3. Altneues in nordarabischer und edomitischer Gestalt .....	439
4. Juda: Ausgrenzungen .....	444

## X

<i>Zusammenfassung und Schluß</i> .....	453
1. Wort und Bild .....	453
2. Ein neues Unterfangen .....	456
3. Schwerpunkte der einzelnen Perioden .....	458
4. Offene Fragen und Grenzen der Untersuchung .....	469
5. Theologische Perspektiven .....	473
Nachtrag zur 4. Auflage .....	476

Quellennachweis zu den Abbildungen .....	507
Abkürzungsverzeichnis .....	513
Bibliographie .....	514
Textstellenregister .....	548
Sachregister .....	554
Nachwort 2010 (Florian Lippke): GGG im forschungsgeschichtlichen Kontext .....	565

## X

# Vorwort

Feministische Theologie, Bibelwissenschaft und altorientalische Religionsgeschichte setzen sich seit über einem Jahrzehnt intensiv mit der Frage nach der Herkunft des israelitischen Monotheismus und, damit verbunden, der Frage nach Existenz und Status einer oder mehrerer weiblicher Gottheiten auseinander, die im vorexilischen Israel neben dem Gott Jahwe verehrt worden seien. Diametral entgegengesetzte Thesen zur Geschichte der kanaanäischen und israelitisch-judäischen Religion(en) bieten Anlaß zu heftiger wissenschaftlicher Diskussion. Dabei fällt auf, daß diese Diskussion fast nur auf der Interpretation von Texten, sei es biblischer Texte oder außerbiblischer, kanaanäischer oder hebräischer Inschriften, beruht. Bilder, wie sie archäologische Ausgrabungen in Palästina/Israel zu Tausenden zutage gefördert haben, werden kaum zur Kenntnis genommen, obwohl sie rein quantitativ die Quellenbasis um ein Vielfaches erweitern würden. Da die biblischen Texte immer dieselben bleiben und sich die inschriftlichen Quellen nicht in gleichem Maße vermehren wie wissenschaftliche Aufsätze und Bücher, entartet die Diskussion manchmal zur Repetition von längst Geschriebenem, von Schulmeinungen und Pauschalthesen.

Wer die Bilder, die eine Kultur hervorgebracht hat, systematisch außer Acht läßt, hat wenig Aussicht, sich von dieser Kultur, erst recht vom religiösen Symbolsystem, an dem sie sich orientiert hat, ein auch nur einigermaßen adäquates Bild machen zu können. An diesem Punkt setzt die vorliegende Studie an. Sie möchte der Diskussion um das Verhältnis von Gott und Göttin in Kanaan und Israel eine neue Dimension erschließen: Die so arg vernachlässigten Bilder aus Kanaan und Israel müssen unseres Erachtens bei der Erforschung kanaanäischer und biblischer Gottesvorstellungen als gleichwertige Quellen mit spezifischem Informationsgehalt neben die Texte treten.

\*

Das in dieser Studie gesammelte Material ist am 28. August 1990 im Rahmen eines mehrstündigen Dia-Vortrags der „Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler und Alttestamentlerinnen“ präsentiert worden, die ihre Jahrestagung in Luzern dem The-

ma „Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie“ gewidmet hatte. Die exegetischen Vorträge und Korreferate der Tagung sind mittlerweile unter diesem Titel als „Quaestio disputata“ Band 135 veröffentlicht worden (Wacker/Zenger 1991). Dr. Marie-Theres Wacker und Prof. Erich Zenger, der Herausgeberin und dem Herausgeber des Tagungsbandes, ist es zu verdanken, daß wir die vorliegende Studie zum damaligen Zeitpunkt in Angriff genommen haben. Da bald einmal abzusehen war, daß unser Beitrag den Rahmen jenes Bandes sprengen würde, wurde eine getrennte Veröffentlichung in der gleichen Reihe ins Auge gefaßt. Herr Dr. Peter Suchla hat als verantwortlicher Schriftleiter des Herder Verlags durch steten, freundlichen Druck dafür gesorgt, daß das Buch trotz vieler anderer Projekte auch binnen nützlicher Frist zu Ende geschrieben wurde. Text- und Bildseiten wurden dem Verlag als reprofertige Druckvorlagen zur Verfügung gestellt.

Daß der Band nicht in allen Details dem in Luzern Vorgetragenen entspricht, versteht sich von selbst. Frau Dr. Judith M. Hadley (Cambridge), Frau Tallay Ornan (Jerusalem), den Herren Prof. Georg Braulik (Wien), Prof. Norbert Lohfink (Frankfurt a.M.), Prof. Oswald Loretz, Dr. Robert Wenning (beide Münster i.W.) und Dr. Wolfgang Zwickel (Kiel) danken wir dafür, daß sie uns noch unveröffentlichte Manuskripte zur Verfügung stellten, die uns zur Präzisierung einzelner Thesen veranlaßt haben. Dr. Benjamin Sass (Haifa und Jerusalem), der im Rahmen eines vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung getragenen Projekts die Ikonographie der hebräischen Namenssiegel untersucht, stand stets als überaus kompetenter Gesprächspartner und Vermittler zur archäologischen Forschung in Israel zur Verfügung. Hinweise auf noch unpublizierte Siegel in Privatsammlungen erhielten wir u.a. von Herrn Lenny Wolfe (Jerusalem) und Dr. Wolfgang Zwickel (Kiel).

Manche Einsichten, die über das Luzerner Referat hinausgehen oder das damals Vorgetragene korrigieren, haben wir selbst erst im Verlaufe der Redaktion, beim Abwägen, Auswählen und Hin-und-Her-Schieben der über 600 in diesem Band versammelten Abbildungen gewonnen. Die Bilder tragen das argumentative Hauptgewicht dieser Studie. Für die Quellennachweise sei ausdrücklich auf das Verzeichnis am Schluß des Bandes hingewiesen. Viele Zeichnungen werden hier zum ersten Mal veröffentlicht. Wir verdanken sie der sachverständigen Mitarbeit von Ines Haselbach, Hildi Keel-Leu und Jürgen Rotner. Andrea Jäkle, Klaus Bieberstein und Dr. Arthur Uehlinger haben uns bei den vielen technischen Arbeiten, die ein solcher Band erfordert (Bild-Layout, Re-



gister, Korrekturen), mit viel Engagement unterstützt. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

\*

Das hier vorgelegte Buch ist in mehrfacher Hinsicht ein Gemeinschaftswerk. Es hätte ohne die breit angelegten Vorarbeiten von Dr. Urs Winter („Frau und Göttin“, 1983, 21987) und Dr. Silvia Schroer („In Israel gab es Bilder“, 1987a) nicht geschrieben werden können. Der ikonographische Horizont von U. Winters bahnbrechender Studie reicht von Ägypten bis nach Elam, mit Schwergewicht auf syrischen Rollsiegeln des 2. Jts., und betrifft Fragestellungen, die sich mit den hier verhandelten vielfach überschneiden. S. Schroers Dissertation geht dagegen von biblischen „Nachrichten über darstellende Kunst“ aus, um diese primär phänomenologisch mit vergleichbaren ikonographischen Zeugnissen zu verbinden, die ebenfalls aus verschiedenen Epochen und Regionen des Alten Orients stammen. Obwohl in erster Linie eine Vorarbeit zu einer altisraelitischen Kunstgeschichte, hat der Ansatz bei den biblischen Texten die Autorin doch immer wieder auch ins Feld der – feministisch reflektierten – Religionsgeschichte geführt. Auf beide Arbeiten sei deshalb an dieser Stelle nachdrücklich verwiesen.

Wenn im folgenden unsere Interpretationen verschiedentlich von denen der genannten und anderer Vorgängerstudien abweichen, so liegt dies zum Teil am zwischenzeitlichen Fortgang der wissenschaftlichen Diskussion, häufiger aber an der unterschiedlichen methodologischen Ausgangsposition. Anders als U. Winter und S. Schroer berücksichtigen wir in dieser Studie nur Material, das in Palästina/Israel gefunden worden ist oder dessen Herkunft aus Palästina/Israel mit guten Gründen wahrscheinlich gemacht werden kann. Außerdem unterscheidet sich die hier vorgelegte von den beiden andern Arbeiten durch die stärkere Berücksichtigung regionaler Differenzen und diachroner Verschiebungen. Der methodologische Neuansatz liegt nicht nur in theoretischen Prämissen begründet. Er hängt wesentlich damit zusammen, daß wir heute am Biblischen Institut der Universität Freiburg (Schweiz) auf eine Dokumentation von ca. 8500 in Palästina/Israel gefundenen Stempelsiegeln zurückgreifen können. Diese umfangreiche Dokumentation ist im Rahmen eines von O. Keel initiierten, vom Schweizerischen Nationalfonds für wissenschaftliche Forschung unterstützten Projekts zustande gekommen, an dem nebst anderen Prof. Karl Jaroš (Wien) und Dr. Bertrand Jaeger (Basel) mitgearbeitet haben. Die wissenschaftliche Erschließung der Dokumentation ist im Gange (vgl. „Studien zu den Stempelsiegeln

aus Palästina/Israel“ Bd. I-III, Keel u.a. 1985, 1989, 1990) und wird noch Jahre in Anspruch nehmen.

Als Gemeinschaftswerk ist dieses Buch auch die vorläufige Frucht einer mehrjährigen engen Zusammenarbeit der beiden Autoren. Literarkritisch geschulte Leserinnen und Leser werden mühelos feststellen können, daß an dem Werk verschiedene Hände beteiligt waren. Mehr oder weniger gemeinsam haben wir die einleitenden Kapitel I-II und das Schlußkapitel X geschrieben. Othmar Keel hat die das 2. Jt. betreffenden Kapitel III-V (Mittlere Bronzezeit II B - Eisenzeit I), Christoph Uehlinger die das 1. Jt. behandelnden Kapitel VI-IX (Eisenzeit II-III) verfaßt. Die Aufteilung ist allerdings nicht exklusiv; jedes Kapitel enthält – den verschiedenen, sich ergänzenden Interessen und Kompetenzen entsprechend – auch Findlinge des Ko-Autors. Beide haben wir in den Teilen des andern korrigiert, gestrichen und ergänzt. Alle Teile waren Gegenstand intensiver Diskussionen und Konsultationen. Wir verantworten deshalb den ganzen Text gemeinsam.\*

Wir widmen das Buch Prof. Dr. Herbert Haag, dem heute in Luzern lebenden emeritierten Professor für alttestamentliche Exegese an der Universität Tübingen. Er hat vor 50 Jahren an der Universität Freiburg Schweiz doktort und dann, nach Erscheinen der Enzyklika *Divino afflante spiritu* (1943), maßgebend mitgeholfen, die katholische Bibelwissenschaft aus ihrer offenbarungspositivistischen Isolation herauszuführen. In seinen zahlreichen Publikationen und Vorträgen hat er immer wieder auf die altorientalischen Wurzeln der hebräischen Bibel hingewiesen und auch da Zusammenhänge aufgezeigt, wo Abgrenzung und Trennung dominierten.

Biblisches Institut der Universität  
Freiburg Schweiz, im März 1992.

Othmar Keel  
Christoph Uehlinger

---

\* Für Abkürzungen im Text vgl. das Verzeichnis am Ende des Bandes. Leserinnen und Leser, die sich einen raschen inhaltlichen Überblick verschaffen möchten, beginnen die Lektüre am besten mit dem abschließenden Kap. X.

# I

## Ausgangspunkt

### *1. Problemstellung*

§ 1. Im Jahre 1978 sind spektakuläre Inschriftenfunde aus Kuntilet 'Ağrud im nordöstlichen Sinai veröffentlicht worden, in denen u.a. von El und Ba'al sowie von „Jahwe...und seiner Aschera“ die Rede ist (s.u. § 129ff). Es ist vor allem dieser brisanten Dokumentation zu verdanken, daß die Diskussion über Aufkommen, Herkunft und Bedeutung des Monotheismus im alten Israel zu Beginn der 80er Jahre wieder neu in Gang gekommen ist (vgl. Keel 1980b; Lang 1981; Haag 1985). Sie hat sich, nicht zuletzt unter dem Einfluß feministisch-theologischer Forschung, immer stärker auf die Frage zugespitzt, ob Jahwe, der Gott Israels und Gott der hebräischen Bibel, in vorexilischer Zeit eine göttliche Partnerin in Gestalt der (,kanaanäischen') Göttin Aschera gehabt habe.

Das hinter der Zuspitzung stehende erkenntnisleitende Interesse ist nicht nur historischer Natur. Mit der Frage nach einer Partnerin Jahwes hängt indirekt auch die nach der Rolle von Frauen im Kult des vorexilischen Israel zusammen, mit der dann – besonders bei explizit feministischen Diskussionsbeiträgen und angesichts patriarchal-androzentrischer Vereinnahmungen des biblischen Erbes mit Recht – auch die Frage nach dem Status der Frau(en) in Synagoge und Kirche verbunden wird. Letztlich und vor allem aber steht die Frage nach dem Stellenwert weiblicher Erfahrungen und weiblichen Menschseins in den Gottesvorstellungen jüdisch-christlicher Tradition zur Diskussion.

Dabei geht es sicher nicht an, wie E. Gerstenberger zu Recht betont hat, „unsere ganze Energie ausschließlich auf die Analyse von antiken Texten und Ausgrabungsergebnissen zu richten“, ohne gleichzeitig „die Anfragen aus unserer Zeit, besonders von den durch patriarchale Gottesbilder und Kirchenpraktiken betroffenen Frauen, zur Kenntnis zu nehmen, zu diskutieren und so unseren eigenen Standpunkt ständig zu überprüfen“ (Gerstenberger 1988: 15). Will sich theologische Reflexion zum Thema aber nicht in der sterilen Konfrontation selbstgefertig-

ter Mythen – vom mosaïschen Ur-Monothismus bis zum „verdrängten Matriarchat im Alten Israel“ – erschöpfen, so ist doch der Blick auf die für eine *Rekonstruktion der religiösen Entwicklung Kanaans und Israels* relevanten *Quellen* unverzichtbar.

Solche Quellen bietet nicht nur die historisch immer wieder schwer einzuschätzende biblische Überlieferung. Wer nach eigentlichen Primärquellen sucht, hat sich an die Archäologie Palästina/Israels und deren Fundus an ikonographischen und epigraphischen Dokumenten zu halten. An diese Quellen werden wir in der vorliegenden Studie folgende Leitfragen stellen: Welches Bild ergeben die Befunde hinsichtlich der Bedeutung männlicher oder weiblicher Gottheiten? In welchen Rollen treten die Gottheiten auf, mit welcher Motivik und Symbolik sind sie verbunden? Wie stellt sich das gegenseitige Verhältnis der Gottheiten untereinander dar? Läßt sich vielleicht sogar etwas über das Verhältnis von religiösem und sozialem Symbolsystem, von Gottesvorstellungen und Gesellschaftsentwicklung sagen? Dabei versteht es sich von selbst, daß die in Neuland vorstoßende Skizze wegen der Materialfülle fragmentarisch bleiben und aus Raumgründen knapp formulieren muß.

## *2. Zum Diskussionsstand:*

*War das vor-exilische Israel polytheistisch?*

*Hatte Jahwe eine Paredros?*

§ 2. Es ist in der neueren, besonders deutschsprachigen alttestamentlichen Forschung – wo diese überhaupt Interesse an religionsgeschichtlichen Fragen zeigt – nachgerade üblich geworden, die Religion des vor-exilischen Israel bzw. Juda pauschal als polytheistisch zu charakterisieren. B. Lang kann sich heute auf einen relativ breiten Konsens stützen, wenn er schreibt: „In den viereinhalb Jahrhunderten, in denen es eine oder auch zwei israelitische Monarchien gibt (ca. 1020-586 v. Chr.), herrscht in diesen eine polytheistische Religion vor, die sich von den Religionen ihrer Umwelt nicht unterscheidet. Sofern es Unterschiede zwischen den ammonitischen, moabitischen, edomitischen, tyrischen usw. Religionen gibt, halten sich diese in den Grenzen des vorderasiatischen Polytheismus und sind nur als lokale Varianten derselben Grundgestalt anzusehen. Die Israeliten... verehren je ihren persönlichen Schutzgott, der besonders für Gesundheit und Familie zuständig ist; verehrt wird aber auch Jahwe, der Landes- und Nationalgott, zu dessen Domäne insbesondere Krieg und Frieden gehören; schließlich werden Ressortgötter verehrt, die für allerlei Bereiche wie Wetter und Regen,

Fruchtbarkeit der Frauen und dergleichen zuständig sind“ (Lang 1981: 53f; vgl. 1983: 20).

E.A. Knauf nimmt an, „dass die alten Israeliten bis Jeremia (2,11) ausnahmslos und in ihrer Mehrzahl noch lange nach ihm Polytheisten waren“, und rechnet mit je verschiedenen Triaden in Bet-El, Jerusalem und Hebron (1988b: 155-157). Nach M. Weippert demonstrieren biblische Texte wie Ps 82, 89 und Dtn 32,8f, „daß selbst die ‚offizielle‘ Theologie des Jerusalemer Tempels bis in die spätvorexilische Zeit hinein weder monolatrisch noch gar monotheistisch, sondern einfach polytheistisch war“ (1990: 152; vgl. 1991: 178f, wo Weippert andeutet, die israelitische Religion sei gar bis in die Hasmonäerzeit[!] polytheistisch geblieben). Ein wesentliches Element dieser polytheistischen Religion war nach Weippert die Existenz und kultische Verehrung einer Paredros Jahwes: „Jahwe, der Nationalgott Israels (bzw. Israels und Judas), stand in vorexilischer Zeit nicht allein, ... sondern hatte eine Göttin neben sich“ (aaO. 156). Bei B. Lang heißt dies salopp: „Die Tempelmädchen von Jerusalem – und anderswo – sind sicher ergebene Dienerinnen einer Liebesgöttin, die ihre Statue im Heiligtum besitzt“ (1981: 56; vgl. 1983: 24). Geben diese und ähnliche Einschätzungen den Sachverhalt richtig wieder?

Das Urteil über den Polytheismus des vorexilischen Israel trifft zu, wenn man es auf die ‚theoretische‘ Ebene beschränkt: Die von Weippert genannten Texte (Ps 82; 89; Dtn 32,8f) rechnen in der Tat damit, daß neben Jahwe andere Gottheiten existieren. Keiner sagt aber etwas darüber aus, ob diese Gottheiten in Israel bzw. Juda in irgendeiner Weise – im Rahmen öffentlicher Kulte oder familiärer, evtl. persönlich-privater Frömmigkeit – verehrt worden seien, oder ob es sich nur um Gottheiten handelte, deren Zuständigkeit und Kompetenz auf andere Völker, Gruppen, evtl. Territorien beschränkt blieb. Die Beantwortung dieser Frage ist von entscheidender Wichtigkeit gerade dann, wenn man – wie Lang, Weippert u.a. – mit einer um die Mitte des 9. Jhs. mit Elia ansetzenden, über Hosea und das Deuteronomium vermittelten „Jahweallein“-Bewegung rechnet, deren Hauptanliegen die Durchsetzung von Jahwes Alleinverehrungsanspruch gewesen sei.

Jeder Versuch, die Religion des vorexilischen Israel bzw. Juda zu rekonstruieren, steht vor einer Reihe grundsätzlicher, durch die Quellenlage bedingter Schwierigkeiten. „Man darf...das Minderheitsvotum der im Alten Testament bezeugten Religion nicht mit der historischen Religion Israels in vorexilischer Zeit verwechseln“ (M. Weippert 1990: 151), erscheint doch die vorexilisch-‚kanaanäische‘ Religion Israels in biblischen Schriften weitgehend in polemischer Verzerrung. Zudem hat

die exegetische Diskussion in den letzten zwei Jahrzehnten zu einer breiten Unsicherheit in der Datierung biblischer Texte bzw. zu einer fast generellen Tendenz zu Spätdatierungen geführt, so daß sich von dieser Basis her ohnehin kaum noch akzeptable Argumente für die Rekonstruktion der Religion Israels bzw. Judas in der Königszeit entwickeln lassen. Andererseits bleibt eine solche Rekonstruktion unverzichtbar, will man nicht postulieren, daß der Monotheismus in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. plötzlich wie ein *deus ex machina* die Bühne der Religionsgeschichte betreten habe.<sup>1</sup>

Was immer in der exegetischen Diskussion von der genannten Tendenz zu Spätdatierungen zu halten ist: Eine Rekonstruktion der Religionsgeschichte Palästina/Israels im 2. und 1. Jt. braucht Primärquellen. Solche aber sind nicht in den biblischen Schriften zu finden, sondern nur von der Archäologie zu erwarten (vgl. Knauf 1991: 46f.51f).

### 3. Archäologie und Religionsgeschichte Palästina/Israels

§ 3. Den zuverlässigsten Weg zu einer Rekonstruktion der Religionsgeschichte Palästina/Israels im 2. und 1. Jt. bietet die Berücksichtigung von in Ausgrabungen zutage getretenen, in der Regel ziemlich genau datierbaren archäologischen Funden. Einen frühen Versuch in diese Richtung hat vor bald siebzig Jahren der Engländer St.A. Cook (1925) unternommen. Aber abgesehen davon, daß sich die Funde in der Zwischenzeit vervielfacht haben, leidet seine Arbeit „The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology“ v.a. unter mangelnder diachroner Differenzierung. Cook unterscheidet nur zwei Zeiträume, eine „Old Oriental Period“ und ein „Graeco-Roman Age“. Die uns im folgenden interessierenden Entwicklungen können somit gar nicht als solche in den Blick kommen.

H. Weipperts Handbuch zur Archäologie Palästina/Israels in vorhellenistischer Zeit (1988) erschließt in hervorragender Weise einen Großteil des bei Ausgrabungen gefundenen Materials. Es bietet eine ausgezeichnete Hinführung zu Architektur und Kleinfunden der verschiedenen Perioden. Die religionsgeschichtliche Interpretation des Materials fehlt in ihrer Darstellung nicht, bleibt aber im Hintergrund, wie dies von einem archäologischen Handbuch nicht anders zu erwarten ist. Auf die

---

<sup>1</sup> In die gleiche Richtung zielen die Arbeiten von de Moor 1990; Smith 1990; vgl. Lohfink 1985: 19-25; 1992.

rein quantitativ wichtigste Quelle, die Glyptik, wird – ohne Diskussion von Einzelheiten – bei der Darstellung jeder Periode kurz hingewiesen. Archäologisch orientierte Beiträge zur Religionsgeschichte Palästina/Israels in vorexilischer Zeit (Eisenzeit I-II) sind in den letzten Jahren von nordamerikanischen Forschern wie G.W. Ahlström (1984), W.G. Dever (1983; 1987; 1990: 119-166) und J.S. Holladay (1987) veröffentlicht worden. Ihre Problematik liegt allerdings darin, daß sie bei der Erhebung des spezifischen Profils der Religion Israels und Judas deren Vorgeschichte zu wenig in Betracht ziehen. Bei den relativ kurzen Zeiträumen, die von diesen Autoren ins Auge gefaßt werden, kann Phänomenen, die eher der *moyenne* wenn nicht gar der *longue durée* (F. Braudel) angehören, kaum Gerechtigkeit widerfahren. Ein gemeinsamer Mangel ihrer Studien besteht auch darin, daß sie einem der Leitfossilien kanaanäisch-israelitischer Religionsgeschichte, nämlich den Siegelamuletten (s.u. § 5), keine Beachtung geschenkt haben. Holladays Studie „Religion in Israel and Judah under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach“ bietet zwar ein durch anthropologische Modelle und den Einbezug statistischer Methoden differenziertes Bild religiöser Praktiken im königszeitlichen Israel und Juda. Sein „explizit archäologischer Zugang“ konzentriert sich aber auf die Diskussion von Sakralarchitektur und mit dem Kult verbundenen Gebrauchsgegenständen. Ikonographische („artistic“) Dokumente, die auch Gegenstand der Archäologie sein müßten, werden nur am Rande in die Darstellung einbezogen, wobei sich Holladay weitgehend auf Figurinen beschränkt. Siegel, Amulette, Elfenbeinschnitzereien usw. fehlen ebenso wie Inschriften.

Das 1986 erschienene Buch von Jeffrey H. Tigay, „You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions“, verdient besondere Erwähnung. Tigay setzt ausdrücklich bei der Monotheismus-Frage und dem vielfach postulierten Polytheismus des vorexilischen Israel an, unterstreicht mit Recht die „notorious subjectivity“ bei der Datierung biblischer Texte und sucht demgegenüber „external controls“ bei der Archäologie (1986: 2f). Sein Hauptinteresse gilt der bis dahin vernachlässigten onomastischen Evidenz, d.h. der Frage, ob in den inschriftlich bezeugten israelitischen und jüdischen Personennamen der EZ II neben Jahwe auch andere Gottheiten belegt sind. Tigay untersucht aber nicht nur die Personennamen, sondern auch andere hebräische Inschriften. Außerdem bietet er – vielleicht durch die Arbeit mit Siegeln, die ja viel onomastisches Material bieten, angestoßen – in einem wichtigen Appendix auch eine synthetische Diskussion ikonographischer Befunde (ebd. 91-96). Tigays Arbeit kommt sowohl hinsicht-

lich der methodologischen Prämisse, religionsgeschichtliche Thesen an empirischen Daten aus einem chronologisch wie geographisch begrenzten Raum zu messen, als auch hinsichtlich ihres Ergebnisses, das die *communis opinio* in bezug auf den vermeintlichen israelitischen Polytheismus massiv in Frage stellt, einer Pionierleistung gleich.

Im vorliegenden Buch wird es darum gehen, einige Aspekte der religionsgeschichtlichen Entwicklung Kanaans und Israels bzw. Judas von der Mittelbronzezeit II B (ab ca. 1800) bis ans Ende der Eisenzeit III (vor 450) zu skizzieren. Unsere Darstellung versteht sich in mancherlei Hinsicht als eine Ergänzung der von Tigay geleisteten Arbeit, deren Ergebnisse vorausgesetzt und – nicht ohne kritisch einschränkende Rückfragen – an entsprechender Stelle integriert werden. Das Hauptaugenmerk gilt hier aber nicht den inschriftlichen Zeugnissen, die in den letzten Jahren die Diskussion der Religionsgeschichte Palästina/Israels dominiert haben, sondern der weitgehend vernachlässigten ikonographischen Dokumentation.

Der konsequente Rückgriff in die „bescheidene Kulturgeschichte Palästinas“ (H. Weippert 1990: 187) unterscheidet die vorliegende Studie grundsätzlich von anderen, vor allem von rein textorientierten Versuchen, die Religionsgeschichte Israels und Judas im 1. Jt. und die graduelle Entwicklung hin zum Monotheismus zu rekonstruieren, wie sie jüngst besonders in der angelsächsischen Forschung unternommen worden sind (vgl. de Moor 1990; Smith 1990; dazu Lohfink 1992; s.u. § 5). Einer der Autoren hat die zu leistende Rekonstruktionsarbeit treffend charakterisiert als „working with a puzzle that is missing many or most of its pieces“ (Smith 1990: xxix). Nur wer nicht von vornherein eine ganze Kategorie (die große Mehrzahl!) der vorhandenen Puzzle-Teilchen, nämlich die ikonographischen Quellen, ignorieren will (vgl. Knauf 1991: 41f), hat Aussicht, die Umrisse eines einigermaßen adäquaten Gesamtbildes gewinnen zu können.



## II

# Weichenstellungen

### 1. Zeichen und Zeichensysteme

§ 4. Ausgehend von einer Definition von Religion als einem „set of symbolic thought forms and acts that relate human beings to the ultimate conditions of existence perceived as the Holy“ hat der amerikanische Archäologe W.G. Dever in seinem Beitrag zur Cross-Festschrift die These vertreten, Aufgabe der Religionsgeschichte sei es „to reconstruct religion on the basis of its extant remains: belief through texts, cult through material culture“ (1987: 210; vgl. 220). An dieser Stelle kann auf das Problem, Religion zu definieren, nicht im einzelnen eingegangen werden (vgl. Stolz 1988: 8-33). Devers Definition bewegt sich jedenfalls auf dem Boden einer Anthropologie, die nicht nur Religion, sondern menschliche Kultur generell als Zeichensystem oder, wie die Angelsachsen sagen, „*symbol system*“ versteht (Geertz 1973; Hofstee 1986). Alle Bereiche menschlicher Existenz – der biologische, der ökonomische, der soziale, der politische, der religiöse usw. – bestehen, soweit sie wahrgenommen werden, aus solchen Zeichensystemen. Verschiedene Kulturen unterscheiden sich durch verschiedene Zeichensysteme. Wenn eine Kultur Zeit und Möglichkeit hat, sich selbständig zu entwickeln, bildet sie ein System, dessen verschiedene Elemente – die ökonomischen, sozialen, religiösen usw. – ein interdependentes und kohärentes Ganzes bilden. Repräsentative Schöpfungen einer Kultur sind dann in der Regel gleichzeitig auf der Ebene der Ökonomie, der Gesellschaft und der Politik, der Religion usw. relevant.

Der Mensch ist im Gegensatz zu den Tieren ein sehr unvollkommen programmiertes Wesen, und seine Instinkte sind diffus. Menschen müssen deshalb lernen, sich zu ernähren, mit den andern Gliedern der Gruppe umzugehen, ja auch sich zu paaren und sich zu vermehren. Menschen brauchen ein kulturelles System, um zu überleben. Weil ein derartiges System notwendig ist und das Instinktdefizit kompensiert, halten Individuen und Gesellschaften meist ihr eigenes, konkretes System für natürlich und geradezu naturnotwendig. Je stärker die Interde-

pendenz und Kohärenz der Zeichen der verschiedenen Bereiche ist, umso natürlicher und überzeugender wirkt das System.

Um dies an einem Beispiel zu illustrieren: Das Erscheinungsbild des Dorfes Einsiedeln in der Zentralschweiz wird von einer riesigen barocken Klosteranlage bestimmt. Dieses Kloster mit seiner berühmten Marienkapelle und seiner Wallfahrt dominierte bis in die 60er Jahre nicht nur das religiöse Leben des Dorfes; die Klosterherren und die übrigen Dorfbewohner standen auch in vielfältigen und komplizierten sozialen und ökonomischen Beziehungen zueinander, die in einem komplexen Symbolsystem zum Ausdruck kamen, das die Identität des Dorfes ausmachte.

Die Marienverehrung, die das Kloster pflegte, war die Grundlage der Wallfahrt. Besitz und Betrieb der Kapelle mit dem Gnadenbild verliehen den Klosterbewohnern einen besonderen sozialen Status, dem die übrigen Einwohner und Einwohnerinnen des Dorfes mit Respekt oder Mißgunst begegneten, der aber jedenfalls einen entscheidenden Faktor im sozialen Leben des Dorfes darstellte. Die Wallfahrt mit ihrem Bedarf an Gaststätten, Devotionalien (Gebetbüchern, Statuen, Anhängern, Rosenkränzen) und Mitbringseln (Lebkuchen) bestimmte auch das ökonomische Leben des Dorfes. Die Kohärenz der verschiedenen Bereiche ließ die geistigen Erfordernisse des Systems (die Marienverehrung) als ebenso natürlich und notwendig erscheinen wie die ökonomischen (etwa die Produktion und den Verkauf von Marienstatuetten).

Der Kulturwandel nach dem zweiten Weltkrieg hat sich auf alle Lebensbereiche des Dorfes ausgewirkt. Die teilweise Ablösung der Marienwallfahrt durch einen ästhetisch-sensationell bestimmten Show-Tourismus hatte Folgen für das geistige, soziale und ökonomische Leben des Dorfes. An die Seite der christlichen Heilsgestalten und ihrer Nachahmung traten zunächst eine von der christlichen Heilsgeschichte weitgehend losgelöste Suche nach Selbstverwirklichung, etwas später dann auch ein Bedürfnis danach, in den Kosmos eingebunden zu sein. Diesem Wandel entsprechend wurden die Marien- und andere Heiligen-Medaillen als beliebte und viel verkaufte Anhänger teilweise durch Herzchen (Symbole persönlicher Liebe und Freundschaft) und vor allem durch Sternzeichen (Eingebundensein in kosmische Abläufe) abgelöst. Sportliche Übungen (Selbstverwirklichung) traten mit der Marienverehrung in Konkurrenz. Das soziale Prestige und der politische Einfluss der Klosterherren sank. Die Ökonomie diversifizierte.

Angesichts solcher Interdependenz und Kohärenz sehr verschiedener Aspekte menschlicher Kultur scheint uns die bei Dever postulierte Dichotomie zwischen *belief* (Glaube, Vorstellungswelt) und *cult* sehr problematisch zu sein, zumal beide, *belief* und *cult*, nicht verschiedenen Bereichen wie der Ökonomie, den Sozialstrukturen, der Politik usw., sondern dem Bereich der Religion angehören.<sup>2</sup> Vielleicht steht im Hin-

---

<sup>2</sup> Dever hält die theoretische Unterscheidung von *cult* und *belief* bei der praktischen Durchführung seines Themas auch nicht durch (vgl. Keel u.a. 1990: 396-404).

tergrund der Unterscheidung auch eine typisch neuzeitliche Erfahrung: religiöse Vorstellungen und Glaubensinhalte außerhalb bzw. unabhängig von konstituierten Gemeinschaften und Institutionen für wahr oder bedeutsam halten zu können. Moderne Menschen mögen sich in bestimmter Hinsicht für gläubig erklären, ohne sich darum zur Teilnahme an einem Kult veranlaßt zu sehen. Solche Vorgaben der Moderne können das Verständnis einer traditionellen Kultur sehr behindern.

Ein weit verbreiteter Glaube (*belief*) wie der an die Bedeutung Marias als Vorbild aller Gläubigen, als Mutter Gottes und als Fürbitterin hat in einem entsprechenden Kult (Statuen, Altargemälden) Ausdruck gefunden. Diese wiederum kamen in Form von Statuetten und Drucken in die Privathäuser, und einzelne Gläubige konnten sie in Form von Anhängern mit bzw. auf sich tragen. Oft ging und geht die Verbreitung dieser kultischen Zeugnisse für einen bestimmten Glauben von großen Heiligtümern aus (Lourdes, Einsiedeln), wobei diese jeweils die für sie spezifische Variante des Kultes propagieren. Schon im Alten Orient haben zahlreiche Tempel dem an ihnen kultisch gepflegten Glauben mit Hilfe von Devotionalien Eingang und Verbreitung in weite Gebiete verschafft (vgl. z.B. Keel u.a. 1989: 281-323; Keel/Uehlinger 1990: 18-20.27-30). Andererseits können bestimmte Kulte auch ohne ein zentrales Heiligtum an vielen kleinen Kultstätten oder gar in Privathäusern bestehen und von diesen aus weiterverbreitet werden. Wichtig ist auch zu sehen, daß alte Kulte über lange Zeiträume z.B. in ländlichen Gebieten weiterbestehen können (vgl. die Entwicklung vom lat. *pagani* „Dörfler“ zum it. *pagani* [engl. *pagan*, franz. *païen*] „Heide“), während in den Städten bereits neue Kulte das religiöse Symbolsystem dominieren. Es ist in diesem Bereich mit beträchtlichen Überlappungen zu rechnen.<sup>3</sup> Das wird auch

---

<sup>3</sup> Im Mittelalter beherrschte das christliche Symbolsystem die Künste fast ganz. Von der Renaissance an trat ein anderes Symbolsystem mit ihm in Konkurrenz, das generell und etwas vage als säkular bezeichnet werden kann und das in der Kunst Portraits, Aktdarstellungen, Historienmalerei, Stilleben, Landschaften usw. hervorbrachte. Häufig sind in einem Bild beide Symbolsysteme, das alte und das neue, auf verschiedenste Weise miteinander verbunden. Die Flucht nach Ägypten, die im Dom von Palermo vor einem Goldgrund das einzige Thema ist, wird bei Giotto in eine Landschaft gesetzt. Bei Claude Lorraine ist diese Landschaft dann das Entscheidende, die Figuren der Flucht nach Ägypten erscheinen nur noch marginalisiert am Bildrand. Bei den großen Impressionisten sind solche Figuren völlig verschwunden. Das heißt nicht, daß das Thema „Flucht nach Ägypten“ und die damit verbundenen religiösen Vorstellungen – vom menschengewordenen Gott, der alle Leiden der Menschheit mitleidet und in dem sich besonders das Schicksal Israels verdichtet, dessen Gott die Gottheiten Ägyptens überwunden hat – generell verschwunden wäre. Auch heute noch entstehen jährlich unzählige Bilder zum Thema „Flucht nach Ägypten“. Aber es ist – wenigstens in Europa – kein Thema mehr, das die künstlerische Avantgarde beschäftigt.

im folgenden zu bedenken sein. Es kann bei dieser Skizze, die einen Zeitraum von rund 1300 Jahren umfaßt, nicht darum gehen, bis ins letzte Detail darzustellen, was in einer Kulturepoche wie der MB- oder der SB-Zeit nebst dem Neuen auch an Überkommenem noch weiter tradiert wurde. Der Akzent soll auf dem liegen, was für eine Epoche neu war, was einerseits die offizielle Kunst der Königspaläste und Heiligtümer bestimmte, was andererseits eine belegbare Breitenwirkung erlangte, wobei wir die Frage nach dem Verhältnis des Neuen zum Überkommenen durchaus nicht vernachlässigen wollen.

## 2. Die Quellen: Texte und – viel mehr – Bilder

§ 5. Kult und religiöse Vorstellungswelt können in der Antike nicht auseinanderdividiert werden. Aber auch die andere in Devers Formulierung enthaltene Dichotomie, wonach die Religionsgeschichte „*belief through texts, cult through material culture*“ rekonstruieren müsse (1987: 220), ist künstlich und läßt sich nicht aufrechterhalten. Daß die Rekonstruktion des Kultes ausschließlich auf Gegenständen der materiellen Kultur, etwa Tempelgrundrissen, Podien, Altären, Kultbildern und im Kult verwendeten Gebrauchsgegenständen basiere, kann nur sagen, wer die zahlreichen Ritualtexte, die in Ausgrabungen in Ägypten, Syrien und Mesopotamien gefunden worden sind, einfach übersieht. Für die Rekonstruktion des Kultes in Ugarit z.B. stehen Hunderte solcher Ritualtexte zur Verfügung – nur handelt es sich um relativ sprödes Material, das von der Religions- wie der Bibelwissenschaft viel zögernder zur Kenntnis genommen wird als die berühmten mythisch-epischen Texte. Allerdings muß sofort hinzugefügt werden, daß aus dem palästinischen Bereich derartige Ritualtexte vorderhand fehlen.

Was aber die Rekonstruktion der religiösen Vorstellungswelt (*belief*) betrifft, um die sich die hier gebotene Studie in erster Linie bemüht, so weisen wir die einseitige Beschränkung auf Texte entschieden zurück. Religiöse Vorstellungen äußern sich ja nicht nur in Texten, sie können in der materiellen Kultur auch in Form von Bildern ihren Niederschlag finden – ganz abgesehen davon, daß auch rein funktionale Gegenstände der materiellen Kultur Ausdruck bestimmter religiöser Vorstellungen und Glaubensinhalte sind oder zumindest sein können, wenn sie in spezifisch religiösen Verwendungszusammenhängen stehen (ein Becher für

---

Außenseiter und Außenseiterinnen, Holzschnitzer und -schnitzerinnen, Kinderzeichnungen beschäftigen sich damit.

die Libation von Wein, eine Lampe in einem Grab, ein Tabernakel in einer katholischen Kirche...). In diesem Buch werden wir uns zwar auch, aber nicht nur auf die relativ spärlichen epigraphischen Zeugnisse stützen, die bei Ausgrabungen in Palästina/Israel zutage gefördert worden sind und im Zentrum der wissenschaftlichen Diskussion stehen. Im Vordergrund stehen hier ikonographische Quellen, deren Zahl selbst bei der Beschränkung auf den Zeitraum von der MB II B bis zur EZ III in die Tausende geht (vgl. den Überblick in Keel/Schroer 1985: 9-25, für die EZ II auch Tigay 1986: 91-96).

Seit 1981 läuft am Biblischen Institut der Universität Freiburg Schweiz ein Projekt, das zum Ziel hat, Unterlagen zu allen Stempelsiegeln aus legalen Grabungen in Palästina/Israel von den Anfängen bis ans Ende der Eisenzeit zu sammeln und sie in einem Katalog zu publizieren (vgl. zuletzt Keel/Uehlinger 1990: 135-141). Das in diesem Rahmen zusammengestellte Corpus umfaßt heute ca. 8500 Stempelsiegel. Diese stehen im Zentrum der im folgenden gebotenen Skizze. Siegelamulette stellen nicht nur quantitativ alle anderen Bildträgergattungen und erst recht die inschriftlichen Funde weit in den Schatten. Sie können, da sie in allen Perioden relativ gleichmäßig belegt sind, geradezu als eine Art Leitfossil für die Religionsgeschichte dienen, zumal sie aufgrund ihres halböffentlichen Status besonders sensible Seismographen für religionsgeschichtliche Verschiebungen sind (vgl. Keel/Schroer 1985: 10f).

Die durch die Einbeziehung der ikonographischen Dokumentation bedingte Ausweitung der Quellenbasis hat gleichzeitig den methodologisch bedeutsamen Vorteil, daß wir diese Skizze erstens streng *diachron* entwickeln können, um für jede Periode von der MB II B bis ans Ende der Eisenzeit deren je spezifisches religionsgeschichtliches Profil darzustellen<sup>4</sup>, und daß wir uns zweitens ganz auf Befunde konzentrieren können, die innerhalb der Grenzen des geographischen Raumes *Kanaan* bzw. *Palästina/Israel* zum Vorschein gekommen sind (zu dem damit anvisierten Raum vgl. Keel u.a. 1984: 239ff). Damit kann der Gefahr einer zügellosen Komparatistik von vorneherein ausgewichen werden.

Diese Gefahr ist im Blick auf U. Winters grundlegende Arbeit über „Frau und Göttin“ (1983, <sup>2</sup>1987), deren ikonographisches Material vorwiegend – nicht ausschließlich – aus dem bronzezeitlichen Syrien

---

<sup>4</sup> Nur in Ausnahmefällen wird – der Übersichtlichkeit halber – Material aus mehreren Perioden unter phänomenologischem Gesichtspunkt zusammen diskutiert, dann in der Regel im Kontext der Periode, in der ein Befund zum ersten Mal oder in besonders signifikanter Häufung auftritt (vgl. etwa §§ 101f, 117).

stammt, wiederholt beschworen worden (Lipiński 1986; H. Weippert 1990: 187). Solche Kritik müßte den Rahmen stärker berücksichtigen, die jeder in Neuland vorstoßenden Arbeit durch die Forschungsgeschichte gesetzt ist. Sie hat aber grundsätzlich ihr methodologisches Recht. Wer ausschließlich mit Texten arbeiten würde, z.B. um die ‚kanaanäische‘ Religion aus den Textfunden von Ugarit zu rekonstruieren, bekäme sie allerdings kaum oder gar nicht zu hören.<sup>5</sup> Wir leugnen selbstverständlich nicht die Relevanz der in Syrien zutage getretenen Texte von Ebla (FB III), Mari (MB II A-B), Ugarit (SB II A-B) oder Meskene–Emar (SB II B), die nicht nur der Semitistik, sondern auch der Erforschung der Religionsgeschichte Kanaans und Israels wichtige Impulse gegeben haben und nach wie vor geben werden. Befunde, die aus der Interpretation bronzzeitlicher Texte nordsyrischer Provenienz gewonnen wurden, und daraus entwickelte religionsgeschichtliche Hypothesen lassen sich aber nicht unvermittelt für die Religionsgeschichte Kanaans im 2. Jt. fruchtbar machen, erst recht nicht – was immer wieder geschieht – für die Israels im 1. Jt. Solche Befunde wären zunächst einmal mit zeitgleichen Befunden in Kanaan zu vergleichen. Nur bei positiver Korrelation, d.h. wenn die angenommenen religiösen Vorstellungen sich im bronzzeitlichen Kanaan tatsächlich ikonographisch oder textlich belegen oder wenigstens wahrscheinlich machen lassen, wäre in einem zweiten Schritt an eine hypothetische Korrelation mit eisenzeitlichen Befunden aus Palästina zu denken. *Deren* Primärhorizont und damit auch den engeren Horizont biblischer Überlieferungen bilden nicht nordsyrische religiöse Texte (oder Bilder) des 2. Jts., sondern ikonographische und textliche Befunde aus der zeitgenössischen Umwelt Israels und Judas, d.h. Dokumente der syrisch-kanaanäischen Religionen des 1. Jts. (so zu Recht Niehr 1990: bes. 11f). Eine Religionsgeschichte Kanaans und Israels muß darum diachron primär aus dem für bestimmte Perioden(!) in Kanaan bzw. Palästina/Israel zur Verfügung stehenden Quellenmaterial erarbeitet werden. Eblaitistische, marioitistische oder ugaritistische Engführungen sind für ein sachgerechtes Verständnis dieser Geschichte besonders im 1. Jt. ebenso wenig hilfreich wie die – durch dezidierte theologische Positionen bedingte – verzerrte Darstellung der Religionsgeschichte Israels und Judas durch die deuteronomistische Schule.

---

<sup>5</sup> Es sei daran erinnert, daß Ugarit weit außerhalb der Grenzen der Provinz Kanaan lag und die ugaritische Liste KTU 4.96 (= UT 311) Z. 7 einen kanaanäischen Händler dementsprechend offenbar als Fremden registriert (Rainey 1963).

### 3. Methodisches zum ikonographischen Zugang: *Mythos, Ikonizität, Konstellationen*

§ 6. Bei der Interpretation ikonographischer Befunde ist nicht nur der je unterschiedliche Verwendungszusammenhang verschiedener Bildträgergattungen (Figurinen, Kultständer, Siegel, Schmuck, Elfenbeindekorationen an Möbelstücken usw.) in Anschlag zu bringen, sondern auch zu beachten, daß verschiedene Bildträger je spezifische Eigenleistungen erbringen: Ein Rollsiegel von gleicher Länge wie ein Stempelsiegel bietet drei- bis viermal soviel Fläche für die Gravur wie das entsprechende Stempelsiegel; damit ist Platz gegeben für die Darstellung von zuweilen recht komplizierten Handlungs- und Rollenkonstellationen. Bei der Übernahme auf die Stempelsiegel werden solche Konstellationen dann häufig sehr vereinfacht; aber auch da besteht noch die Möglichkeit, verschiedene Motive miteinander zu kombinieren. Dagegen sind die in Archäologie und Museen so geschätzten Bronzefiguren viel weniger aussagekräftig, da die dargestellte Größe (eine Gottheit, ein König, ein Tier o.ä.) isoliert, d.h. ohne ikonographischen Kontext erscheint, und in der Regel nicht einmal mehr ihre Attribute erhalten sind (vgl. Keel u.a. 1990: 301.400-403), so daß ihre namentliche Identifikation oft größte Probleme bereitet (vgl. Moorey/Fleming 1984: 78-80).

Der Heidelberger Ägyptologe J. Assmann hat wiederholt darauf hingewiesen, daß hinter Texten, die augenscheinlich die Sprache des Mythos sprechen, ohne jedoch narrative Zusammenhänge zu entfalten, nicht unbedingt Mythen stehen müssen, sondern so etwas wie „vormythische Sinnkomplexe“, die sich erst im Laufe der Geschichte fallweise zu ganzen Mythen entfalten. Für solche „Sinnkomplexe“ hat Assmann den Begriff „Konstellation“ vorgeschlagen (1982: 13-61; vgl. 1983: 54-95). Unter „mythischer Sprache“ versteht er die Komplexion von Sinn-Dimensionen, etwa die Angleichung des Fruchtbarmwerdens der Erde an die Kopulation eines göttlichen Paares oder die Assoziation einer politisch-kriegerischen Auseinandersetzung mit dem Kampf gegen den Chaosdrachen. Die Komplexion der Sinn-Dimension leistet nicht erst der Mythos (als Erzählung), sondern bereits die Konstellation, welche z.B. die Begegnung von Mann und Frau bzw. Gott und Göttin im Zeichen der Fruchtbarkeit oder die Auseinandersetzung zwischen Schlangendrache und kämpferischem Helden zur Darstellung bringt.

„Der Mythos verdankt seine ‚ikonische Konstanz‘ einigen wenigen fundamentalen Konstellationen“ (Assmann 1982: 38). Die Konstellationen oder „Ikone“ sind als „Beziehungsbilder“ aus dem Handlungs-

ablauf ablösbar. Sie sind Kristallisationspunkte mythischer Aussagen, die auf *Beziehungen* und *Grundsituationen* beruhen, die ihre Bedeutung in sich tragen und sie nicht erst aus dem Handlungsablauf einer Erzählung beziehen. Nicht die leicht wechselnden Namen und nicht die leicht zu vergessende Narrativität, sondern die Ikonizität der zugrundeliegenden Konstellation ist das Prioritäre und Bleibende (Maria mit dem Kind als stillende Gottesmutter, der Auferstandene als Sieger usw.).

Mythische Texte sind nichts anderes als zu Geschichten entfaltete Ikone (bzw. Konstellationen). Mythen können sich – ohne ihre Identität zu verlieren – jederzeit wieder in die reine Ikonizität zurückziehen. Das Symbol des Drachenkampfes stellt z.B. als Konstellation einen eminenten Fall der Bedrohung des Guten durch das Böse und des notwendigen Eingreifen des Retters dar. Die Konstellation ist in Verbindung mit immer wieder neuen Namen zu verschiedensten Mythen und Erzählungen ausgebaut (Ba'al und Jam oder Mot; Marduk und Tiamat; Jahwe und Rahab oder Leviatan; Perseus und das Meerungeheuer, das Andromeda verschlingen will; der heilige Georg, der den Drachen tötet und die Jungfrau befreit usw.) und im Lauf der Jahrtausende von allen möglichen Gruppen als Orientierungssystem und Modell für eigene Kämpfe gebraucht oder mißbraucht worden (Uehlinger 1991b).

Eine Kultur – und ebenso ein Teilbereich davon wie die Religion – besteht aus einer beschränkten Anzahl sichtbarer und hörbarer Zeichen, die ein bestimmtes Muster, ein Gewebe bilden. Die Aufgabe derer, die sie erforschen, liegt zunächst einmal darin, diese Zeichen möglichst präzise und umfassend zu *beschreiben*. Dies wird um so besser geschehen, je genauer das Prinzip bzw. die Prinzipien verstanden werden, welche die Ordnung und Kohärenz des Gewebes bestimmen, die Prinzipien, die den Standort der einzelnen Zeichen, ihre Beziehungen untereinander und ihren Stellenwert festlegen. Wie sich eine Sprache nicht nur aus ihren Wörtern rekonstruieren läßt, so die religiöse Vorstellungswelt einer Kultur nicht aus isolierten Bildelementen. Wer eine Sprache verstehen will, muß deren Syntax kennen und Sätze analysieren; wer Bilder verstehen will, muß das Hauptaugenmerk auf komplexe Konstellationen richten, wo immer solche zu finden sind.

#### 4. Zur Periodisierung der Archäologie Palästina/Israels

§ 7. Ohne daß den damit verbundenen Problemen an dieser Stelle im Einzelnen nachgegangen werden könnte, muß doch kurz etwas zu den in diesem Buch gemachten Voraussetzungen bezüglich der archäologi-



schen Periodisierung der Geschichte Israel/Palästinas im 2. und 1. Jt. v. Chr. gesagt werden. Nachdem seit den 60er Jahren weitgehend das u.a. von der *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (Avi-Yonah/Stern 1975-1978) vertretene Modell dominiert hat, ist die Diskussion in den letzten Jahren erneut in Bewegung geraten. Die Gründe dafür sind vielfältig: Zum einen liegen relativ genau datierbare neue Funde vor, etwa ein in Afek aufgetauchter Brief aus Ugarit (um 1230) oder ein Fragment eines bronzenen Torriegels mit der Kartusche Ramses' III., das in Lachisch die Fortdauer des sb-zeitlichen Str. VI während der Regierungszeit dieses Königs in der ersten Hälfte des 12. Jhs. belegt. Zum andern läßt sich heute vor allem dank der seit 1967 in den besetzten Gebieten (Cisjordanien und Golan) durchgeführten israelischen Surveys ein weitaus komplexeres Bild der kulturgeschichtlichen Entwicklung Palästina/Israels zeichnen als noch vor zwei Jahrzehnten, als die Palästina-Archäologie weitgehend auf Ausgrabungsbefunden von großen Tells in den Ebenen bzw. am Rand des Hügellandes basierte. Das neue Bild rechnet im besonderen mit regionalen Differenzierungen und der zeitweiligen Überlappung von Epochen. Schließlich eröffnen sich durch die Einführung naturwissenschaftlicher Methoden in der Untersuchung archäologischer Befunde und durch die mit der Informatik gegebene Möglichkeit zuverlässigerer statistischer Auswertung ganz neue Perspektiven hinsichtlich der Korrelation von Grabungsbefunden verschiedener Fundorte.

Gegenüber älteren Modellen, die von einer relativ starren Abfolge klar abgrenzbarer Perioden ausgingen, wird heute die Bedeutung von Langzeitentwicklungen hervorgehoben, die sich über Jahrhunderte hinziehen können, und vermehrt mit Zwischenzeiten bzw. Periodenüberlappungen gerechnet. Die randscharfen Abgrenzungen der älteren Modelle basierten meist auf der Korrelation archäologischer Befunde (z.B. ‚Zerstörungsschichten‘) mit datierbaren, aus den historischen Quellen bekannten Ereignissen. Auch heute bleibt das Bemühen um derartige Korrelationen für die kulturhistorische Arbeit unverzichtbar. Aber wenn Zerstörungen zwar in der Tat Eroberungen, u.U. auch Machtwechsel indizieren *können* und neue Herrschaftsverhältnisse meist deutliche Auswirkungen auch auf die materielle Kultur einer Region haben, so ist doch die Umstellung einer Kultur auf neue Dominanten stets ein gradueller, Jahre und Jahrzehnte dauernder Prozeß. Ein Wechsel in den politischen Machtverhältnissen markiert einen Einschnitt in der *Geschichte* einer Region; deren *materielle Kultur* wird dadurch stets neue Anstöße empfangen, das bisher Übliche aber nicht sofort verwerfen,

sondern sich schrittweise an die neuen Verhältnisse adaptieren. „Nur selten verlaufen politische und kulturelle Entwicklungen synchron: Könige kommen, Könige gehen, aber die Kochtöpfe bleiben“ (H. Weippert 1988: 352). Und was von den Kochtöpfen gilt, läßt sich auf viele andere Bereiche der materiellen Kultur übertragen, wobei die Anpassung an neue Machtverhältnisse je nach Objektgattung verschieden sein wird, je nachdem, wie stark bzw. ob überhaupt deren Produktion staatlicher Kontrolle unterworfen und für politische Veränderungen sensibel ist.

§ 8. Was nun die Periodisierung der Archäologie Palästina/Israels betrifft, so stehen in unserem Zusammenhang besonders der Übergang von der SB-Zeit zur EZ I, die interne Gliederung der EZ II sowie das Ende der EZ II bzw. der Übergang von der EZ II/III zur persischen Zeit zur Diskussion. In bezug auf den Übergang von der SB- zur EZ<sup>6</sup> (vgl. Kap. IV-V) zeichnet sich in der neueren Forschung ein Konsens ab, daß die Deurbanisierung Kanaans am Ende der SB II B ein gradueller Prozeß war, der ungefähr ein Jahrhundert lang gedauert hat. Eine der frühesten Zerstörungen dürfte diejenige der Stadt Hazor Str. XIII um 1250 gewesen sein, wogegen unter direkter ägyptischer Verwaltung stehende Städte wie Bet-Schean, Megiddo oder Lachisch bis ca. 1150 weiter bestanden haben. Andererseits hat sich auch der mit der Deurbanisierung einhergehende Prozeß der Besiedlung des zentralen Berglandes in Phasen vollzogen und über eine lange Zeitspanne von fast zwei Jahrhunderten erstreckt, sodaß sich in dieser Übergangsperiode ein längeres Nebeneinander von ausgehender Stadt- und erstarkender Dorfkultur bzw. der kolonial ägyptischen, der neu zugewanderten, sich schnell assimilierenden philistäischen und der autochthon kanaanäischen Kultur feststellen läßt. Es ist deshalb sinnvoll, die SB-Zeit bis ca. 1150 fort dauern zu lassen, gleichzeitig aber den Beginn der EZ I um ca. 1250 anzusetzen.

Bei der internen Periodisierung der EZ II(III) ist es weiterhin angezeigt, die Unterteilung an Grunddaten der politischen Geschichte zu orientieren, dabei allerdings wiederum mit dem Überlappen der Untereinheiten zu rechnen. Die EZ II A (10. Jh.; Kap. VI) ist im Bereich der materiellen Kultur charakterisiert durch die Nivellierung der Keramiktraditionen von Inland und Küste (die typische dekorierte Philisterkeramik verschwindet ganz) sowie durch eine Reurbanisation, die sich

---

<sup>6</sup> Vgl. etwa H. Weippert 1988: 340-343.352-355; Finkelstein 1988: 315-321; Naʿa-man/Finkelstein 1990.

## Periodisierung der Archäologie Palästina/Israels im 2. und 1. Jahrtausend

[Schema zur Periodisierung der Archäologie Palästina/Israels]

NEAEHL		Hier verwendete Periodisierung		Dominante Faktoren, Charakteristika
MB II A	2000-1750	2000-1750	MB II A	Ägyptisches Mittleres Reich, 12. Dyn.
MB II B	1750-1550	1750-1550	MB II B	Kanaanäische Stadtstaaten, 13.-15. Dyn.
SB I	1550-1400	1550-1400	SB I	Ägypt. frühere 18. Dyn. (bis Am. II.)
SB II A	1400-1300	1400-1300	SB II A	Neues spätere 18. Dyn. (ab Thm. IV.)
SB II B	1300-1200	1300-1150/1130	SB II B	Reich 19.-20. Dyn., Ramessiden
EZ I A	1200-1150	1250-1100	EZ I A	Deurbanisationsphase, ‚Landnahme‘
EZ I B	1150-1000	1100-1000	EZ I B	Siedlungswachstum, regionale Zentren
EZ II A	1000-900	1000-900	EZ II A	Staatenbildung (David?, Salomo?)
EZ II B	900-700	925-720/700	EZ II B	Nationalstaaten (Israel, Juda, Ammon ...)
EZ II C	700-586	720/700-600	EZ II C	Assyrer, Provinzen, Vasallenstaaten
Babylonisch- persische Zeit	586-332	600/587-450 450-333	EZ III Perserzeit	Babylonier, frühe Achämeniden persische Provinz Jehud (ab Artaxerxes I.)

in der Entwicklung von größeren Dörfern zu Städten und der gleichzeitigen Aufgabe vieler früheisenzeitlicher Klein- und Kleinstsiedlungen im zentralen Bergland äußert. Beides sind Aspekte einer sichtbar veränderten politischen Situation: Großbauprojekte in den wieder erstarrenden Städten (Jerusalem, Geser, Megiddo, Hazor u.a. mit Palast- und Verwaltungsgebäuden) markieren die Entstehung und Konsolidierung eines Territorialstaates mit zentralen und regionalen Verwaltungsstrukturen. Die EZ II A fällt mit der Periode der sogenannten vereinigten Monarchie unter David und Salomo zusammen; das Auseinanderbrechen des Großreiches, Zerstörungen des um 925 zu datierenden Scheschonq-Feldzuges und der gescheiterte Versuch, die ägyptische Kontrolle über Palästina wiederherzustellen, markieren das Ende dieser Periode.

Die EZ II B (Kap. VII) setzt zunächst die Tendenz zum Ausbau staatlicher Verwaltungszentren mit „demonstrativen und defensiven Monumentalbauten“ (H. Weippert 1988: 511) fort, eine Tendenz, die am stärksten im frühen 9. Jh. bemerkbar ist und mit der Notwendigkeit der militärischen Konsolidierung der nach Salomos Tod um 925 getrennten Nationalstaaten (Israel, Juda) und ihrer Machtstrukturen zu erklären ist. H. Weippert orientiert sich ganz an der Architektur und will deshalb diese Periode nur bis ca. 850, d.h. bis zum Ende der Omridendynastie dauern lassen. Sie muß damit nicht nur das fast völlige Fehlen von Kleinfunden für die so begrenzte EZ II B in Kauf nehmen (1988: 510-517; vgl. Frevel 1989: 45f)<sup>7</sup>, sondern kann auch einen so bedeutsamen Einschnitt wie den der assyrischen Eroberungen und politisch-administrativen Restrukturierung Palästinas, der sich siedlungsarchäologisch und im Bereich der materiellen Kultur bis hin zur Gebrauchskeramik klar fassen läßt (vgl. etwa Zimhoni 1990), in ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung nicht angemessen würdigen. Sie registriert zwar den Einschnitt ebenso wie die damit verbundenen siedlungsarchäologischen Befunde (1988: 587-594.600-603), zieht daraus aber nicht die nötigen Konsequenzen für die Periodisierung. Bei einem Blick auf die Kleinkunst, wie er hier getan wird, erscheint es plausibler, ja unumgänglich, die Zäsur zwischen der EZ II B und C in der 2. Hälfte des 8. Jhs. anzusetzen, als Palästina zunehmend unter den direkten politischen Einfluß der assyrischen Großmacht geriet, wogegen Israel zuvor – trotz Tributzahlungen an Assur seit 841 – deutlich nach

---

<sup>7</sup> Kleinfunde wie Siegel, Amulette oder Figurinen, die unserer Skizze als ‚Leitfossilien‘ dienen, stammen ja nicht selten aus Gräbern, und solche sind kontinuierlich angelegt und belegt worden.

dem phönizischen Raum, Juda stärker binnenpalästinisch bzw. nach Ägypten orientiert war.

Auch hier ist es allerdings schwierig, absolute Daten anzusetzen, da sich die assyrische Präsenz im Lande schrittweise etabliert hat (Eckdaten: 734-732, 722-720, 710, 701; s.u. § 166f). Jedenfalls ist die EZ II C (Kap. VIII) stark von assyrischen bzw. damit verbundenen aramäischen Einflüssen und eine durch die neuen Territorialverhältnisse im Großreich bedingte Internationalisierung der Kulturkontakte geprägt, die gegenüber der vorangehenden Periode etwas markant Neues darstellen.

Mit dem Verlust der Eigenstaatlichkeit Judas, Ammons und Moabs und dem Exil eines Großteils der Eliten dieser Staaten beginnt dann in der ersten Hälfte des 6. Jhs. sowohl politisch als auch kulturell eine neue Phase, die hier als EZ III bezeichnet wird. Generell läßt sich im Landesinnern eine relative Verarmung der materiellen Kultur feststellen. Es handelt sich – ähnlich wie bei der EZ I – wiederum um eine Übergangszeit, die mit der institutionellen Stabilisierung der lokalautonomen persischen Provinz Jehud um 450 ihren Abschluß findet (Kap. IX).

### *5. Zum Einsatz dieser Skizze in der MB II B*

§ 9. Mit dem Ende der Frühen Bronzezeit kamen um 2200 die Stadtkulturen in Palästina weitgehend zum Erliegen. Das heißt nicht, daß es gar keine Städte mehr gegeben hätte; aber sie beschränkten sich auf einige wenige Gebiete (nördliche Küstenebene, Megiddo und Bet-Schean in der großen Zwischenebene), während große Teile des Landes ohne städtische Siedlungen waren. Während dieser um ca. 2200-2000 anzusetzenden Übergangszeit (FB IV bzw. MB I, auch als „Intermediate Period“ bezeichnet), die ungefähr der 1. Zwischenzeit in Ägypten entspricht, scheinen die Bewohner Palästinas weitgehend als Kleinviehnomaden gelebt zu haben, die nur in sehr geringem Umfang Ackerbau trieben. Die materielle Hinterlassenschaft ist gering und stammt fast ausschließlich aus Gräbern. Ikonographie findet sich so gut wie keine (H. Weippert 1988: 182-200).

Parallel zum Beginn des Mittleren Reiches in Ägypten setzt in Palästina am Anfang des 2. Jts. allmählich eine Reurbanisierung ein. Städte entstehen nun auch wieder in der südlichen Küstenebene und später im Binnenland. Die erste Phase (MB II A) verläuft ungefähr parallel zur ägyptischen 12. Dynastie (ca. 2000-1750). Die Ikonographie dieser Zeit beschränkt sich weitgehend auf ägyptische Importe. Es handelt sich um Sitzstatuen, die allerdings meist in sekundärem Zusammenhang gefun-

den worden sind, und um Siegelamulette in Form von Skarabäen, deren Basis mit nicht-figurativen Elementen, ornamentalen Mustern, glückbringenden Hieroglyphen und mit Königs- oder Beamtennamen und -titeln graviert ist.

Im Gegensatz zur Zeit am Ende des Alten Reiches läuft am Ende des Mittleren Reiches die Entwicklung in Palästina nicht mit der Ägyptens parallel. Während nach dem Ende der 12. Dynastie Ägypten zusehends schwächer wird, erstarken am Anfang der MB II B im 18. Jh. die palästinischen Städte immer mehr. Sie empfangen dabei deutliche Impulse aus dem Norden, d.h. aus Syrien. Der starke kanaanäische Einfluß reicht bis ins Nildelta und führt dort um 1650 zur Bildung einer von Kanaanäern beherrschten Dynastie, der 15. Dynastie der sogenannten „Hyksos“ (gräzisierte Wiedergabe der ägyptischen Bezeichnung *ḥq3.w ḥ3ś.wt* „Herrscher der Fremdländer“).

Der Einsatz unserer Skizze bei dieser urbanen Blütezeit Palästinas ist dadurch gerechtfertigt, daß wir es von dieser Zeit an in Palästina mit einem Kulturkontinuum zu tun haben, das weit in die Entstehungszeit der hebräischen Bibel hineinreicht. Zwar bildet die ägyptische Kolonisierung Palästinas zur Zeit des ägyptischen Neuen Reiches zwischen 1550 und 1150 noch einmal eine Zäsur. Diese wird aber durch die in der MB-Zeit einsetzende weitreichende *gegenseitige* Befruchtung der kanaanäischen und der ägyptischen Kultur doch beträchtlich gemildert. Wahrscheinlich waren auch die gleichen ethnischen Gruppen Träger dieses kontinuierlichen, von der MB- in die Eisenzeit reichenden Kultursystems. Das palästinische Bergland war in der MB II B relativ dicht mit Siedlungen sesshafter oder wenigstens mit befestigten Lagern überzogen. In der SB-Zeit wurden die meisten davon verlassen, wahrscheinlich unter dem Druck des ägyptischen Kolonialismus. Die Bewohnerschaft dieser Siedlungen ist nicht einfach verschwunden, sondern hat, wie I. Finkelstein (1988) mit guten Gründen vermutet, zu einer nomadischen Lebensweise übergewechselt. Die so entstandenen Stämme sind dann angesichts der zunehmenden Schwäche der Ägypter in der EZ I wieder sesshaft geworden. Jedenfalls findet in dieser Zeit im Bergland wieder eine explosionsartige Vermehrung von festen Siedlungen sesshafter statt.

### III

## Die Mittlere Bronzezeit II B: Das Gleichgewicht der Geschlechter

§ 10. Die für die MB II A typische Produktion von Skarabäen mit ornamentalen Mustern (Spiralen, konzentrischen Kreisen u.ä.), ägyptischen Glücks-Hieroglyphen sowie Königs- und Beamtennamen setzt sich in die MB II B (1750-1550) hinein fort und weitet sich sogar beträchtlich aus (Tufnell 1984: I 115-131.140-148; II Pl. 1-35.49-64; Martin 1971). Daneben tauchen nun aber weitgehend neu auch figurative Elemente auf. Zwei der häufigsten sind der Capride und der Löwe. Sie sollen hier etwas ausführlicher behandelt werden, weil sie sehr schön zeigen, wie man in Palästina stets nicht nur in formal-stilistischer, sondern auch in semantischer Hinsicht mit Einflüssen aus Ägypten *und* aus Vorderasien rechnen muß und es nicht zuletzt deshalb oft schwierig ist, ein Symbol eindeutig der männlichen oder der weiblichen Sphäre zuzuweisen.

#### *1. Capriden und Löwen*

§ 11. Der *Capride* ist eines der wenigen schon in der MB II A für die Levante auf Skarabäen belegten figurativen Motive (Ward 1978: Pl. 6, 174), das in der MB II B dann eine große Verbreitung erfährt. Er wird jeweils liegend oder schreitend dargestellt (Tufnell 1984: I 132).<sup>8</sup> Stein- oder Ziegenböcke sind in Palästina seit dem Chalkolithikum dargestellt worden (Elliott 1977: 6-9; Bar-Adon 1980: 42-46.100f; Keel-Leu 1989: 17f Nr. 20). Die gelegentliche Reduktion der Darstellung auf die Hörner (z.B. Bar-Adon 1980: 24-28) macht deutlich, daß ursprünglich vor allem diese beeindruckt haben. Sie repräsentieren Kraft und Potenz und sind wohl als Symbole der Virilität zu deuten. Darstellungen von Capriden finden sich dann auch in der FB-Zeit (Keel u.a. 1989: 28f Nr.

---

<sup>8</sup> Tufnell bezeichnet den Capriden fälschlicherweise als „antelopes“; vgl. aber Keel u.a. 1990: 263-266.

35). Die Capriden stellen also zunächst eine uralte palästinische Tradition dar, so sehr in der MB-Zeit dann auch ägyptische und vorderasiatische Einflüsse verarbeitet worden sein mögen.

Fast die Hälfte der Belege aus der MB II B (vgl. Tufnell 1984: II Pl. 36) kombinieren mit dem Capriden einen Zweig (**Abb. 1a**). Dieser symbolisiert, wie wir bei der ‚nackten Göttin‘ noch deutlicher sehen werden, Gedeihen und Fruchtbarkeit. Etwa ein Fünftel der Stücke verbindet den Capriden mit einem Uräus, meist indem der Schwanz als Uräus gestaltet wird (**Abb. 1b**). Der Uräus bedeutet Abwehr und Schutz.<sup>9</sup> Die Kombination garantiert also exemplarisch, was der Zweck jedes Amuletts ist: Steigerung der positiven, vitalen und Abwehr der negativen Kräfte. Wie die häufigere Kombination mit dem Zweig zeigt, steht die Steigerung der positiven Kräfte hier im Vordergrund.

E. Hornung und E. Staehelin (1976: 138-140) haben Antilope, Steinbock, Gazelle und Damhirsch unter dem Begriff „Wild der Wüste“ zusammengefaßt und den Grund für das Vorkommen dieser Tiere auf Skarabäen darin gesehen, daß deren Existenz in der unwirtlichen, steinigen Todeswelt der Wüste (was für den Damhirsch allerdings nicht zutrifft) sie zu eminenten Fällen, zu Symbolen der Lebenskraft und Todüberwindung habe werden lassen. Bei dieser Deutung spielt die Frage des Geschlechts der Tiere bzw. der durch sie repräsentierten Mächte keine Rolle.

In Vorderasien mögen allerdings andere Vorstellungen im Vordergrund gestanden haben. Wildschafe, Wildziegen, Steinböcke, Gazellen und Hirsche gehören hier zur Sphäre der Göttin. Liegende Capriden mit geradeaus gerichtetem oder rückwärts gewendetem Kopf erscheinen auf altsyrischen Rollsiegeln oft im Umfeld der Göttin.<sup>10</sup> Auf einem Skarabäus aus Jericho wird die ‚nackte Göttin‘ mit den schneckenförmigen Hörnern eines Widders dargestellt (**Abb. 2**). Sie ist die Quelle der pflanzlichen und tierischen Lebenskraft. In der Agilität, Lebendigkeit (vgl. hebr. *hayyāh* I „wild lebende Tiere“ mit *hayyāh* II „Leben“) und Fortpflanzungsfreude dieser Tiere kommen ihre Lebendigkeit und Liebeskraft zur Anschauung (vgl. Keel 1986: 57-61.94-96). Noch im Hohenlied (2,7; 3,5) werden die Umstehenden bei den Gazellen und Hinden der Wildnis beschworen, die Liebenden nicht zu stören (ebd. 89-94).

---

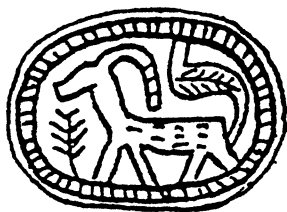
<sup>9</sup> Von den 53 von uns gesammelten Skarabäen mit einem Capriden aus der MB II B zeigen ihn 21 (39,6 %) mit einem Zweig kombiniert. Bei 8 Stücken (15 %) ist der Capride mit einem Uräus verbunden, bei 3 Stücken (5,6 %) mit Zweig und Uräus. Die restlichen zeigen den Capriden ohne Zweig und/oder Uräus.

<sup>10</sup> Winter 1983: Abb. 74.82.84.93.119.200.285.366.440.

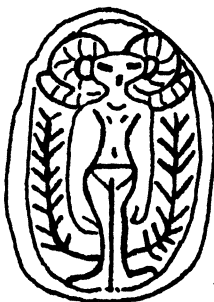




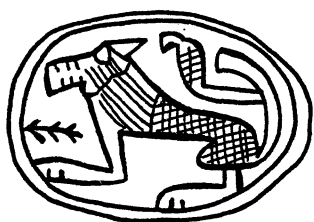
1a



1b



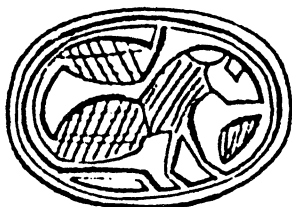
2



3a



3b



3c



4

§ 12. Wie der Capride gehört der *Löwe* zu den wenigen figurativen Elementen, die sich schon auf Skarabäen aus der Zeit vor der 12. Dynastie finden (Ward 1978: Pl. 6,172f). Auf den zwei bekannten Belegen ist der Löwe liegend dargestellt. Das ist auch noch auf einem Skarabäenabdruck aus der 12. Dynastie aus Kahun, einem am Eingang zum Fayum in Unterägypten gelegenen Ort, der Fall (Petrie/Brunton/ Murray 1923: Pl. 64,256). Auf einem andern Abdruck aus Kahun sieht man einen auf den Hinterbeinen aufgerichteten Löwen (Petrie 1890: Pl. 9,39). Liegende, auf den Hinterbeinen aufgerichtete und schreitende Löwen sind auf den sogenannten Zaubermessern des Mittleren Reiches zu finden (Altenmüller 1965: II 78f Abb. 13; Legge 1905: Pl. 2,2; 3, 3), aus Nilpferdzähnen gefertigten flachen, gekrümmten und mit Ritzzeichnungen versehenen Gegenständen, deren Dekoration primär apotropäische Funktion hatte und dem Schutze von Mutter und Kleinkind diente (Altenmüller 1965: I 148-152). Der Einfluß der Zaubermesserdekorationen auf die frühen figurativen Darstellungen auf Skarabäen läßt sich auch sonst feststellen (Keel u.a. 1989: 282-286). Auf den Skarabäen der MB II B (vgl. Tufnell 1984: I 133f; II Pl. 40) sind liegende Löwen dann eher selten (**Abb. 3a**).<sup>11</sup> In der Regel werden die Tiere schreitend oder auf den Hinterbeinen hockend dargestellt (**Abb. 3b-c**); von 42 in Palästina gefundenen Stücken zeigen 22 den Löwen in der ersten, 20 in der zweiten Pose. 24 der 42 uns bekannten Löwen (57%) sind mit Uräen kombiniert, nur 6 (14%) mit Zweigen. Der apotropäische Charakter der Dekoration steht also stark im Vordergrund. Die Aggressivität des Löwen erscheint besonders deutlich in den neun Fällen, in denen der Löwe von hinten einen Capriden angreift, der in acht Fällen den Kopf nach ihm umdreht.<sup>12</sup> In allen eben genannten Haltungen erscheint der Löwe auch auf altsyrischen Rollsiegeln: liegend, schreitend, auf den Hinterbeinen hockend oder einen Capriden angreifend.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Petrie 1931: Pl. 14,169; Petrie 1934: Pl. 9,272; Petrie u.a. 1952: Pl. 10, 110.

<sup>12</sup> Tufnell 1984: II Pl. 40; Petrie u.a. 1952: Pl. 43,14; Tufnell 1958: Pl. 39/40, 345; Yadin 1960: Pl. 137,16; 187,17; Givon 1985: 118f Nr. 23; Givon 1988: 20f Nr. 1.

<sup>13</sup> Liegend: Delaporte 1920-1923: A Nr. 918 = Winter 1983: Abb. 200; Porada 1948: Nr. 967 = Winter 1983: Abb. 269; schreitend: Porada 1948: Nr. 978. Auf den Skarabäen sind die Vorderbeine der hockenden Löwen oft in einer merkwürdigen Schrittstellung dargestellt (besonders deutlich bei einem noch Schrittstellung dargestellt (besonders deutlich bei einem noch unpublizierten Stück aus Dan, IAA 68-1371). Diese eigenartige Haltung könnte auf die Darstellungen auf Rollsiegeln zurückgehen, wo zwei Löwen einander gegenüberhocken, das eine Vorderbein fest auf

Von Vorderasien aus gesehen verkörpert der Löwe häufig die Aggressivität der Göttin (Keel 1984: 39-45.130-139). Auf einem Skarabäus vom Tell el-‘Ağul südlich von Gaza erscheint die Göttin zwischen einem Löwen und einem Geier als ‚Herrin der Tiere‘ (Abb. 4). Drei Belege zeigen einen Geier auf dem Rücken des Löwen (Starkey/Harding 1932: Pl. 43,37; Amiet u.a. 1996: 61f Nr. 30; Givon 1985: 118f Nr. 24). Man ist versucht, die Bildkonstellation mit der Göttin Ašratum, der Vorläuferin der späteren Aṭirat/Aschera, zu verbinden, die – allerdings erst in sehr viel jüngeren Texten des 1. Jts. (vgl. Merlo 1997: 52) – als *bēlet šēri* ‚Herrin der Steppe‘ tituliert wird (vgl. Day 1986: 386).

Die zahlreichen Skarabäen, auf denen der Löwe mit einem oder zwei Uräen kombiniert ist, legen nahe, bei diesem Motiv eher die ägyptische Perspektive zu wählen. Ägyptisch scheint auch der Löwe zu sein, der über einen Menschen hinwegschreitet<sup>14</sup> bzw. einen (Petrie 1930: Pl. 7, 54) oder mehrere Menschen angreift (Abb. 5a).<sup>15</sup> Auf einem Skarabäus aus Jericho liegen gar ein Capride und ein Mensch unter dem Löwen (Abb. 5b). Überzeugende vorderasiatische Parallelen für diese Triumphbilder lassen sich kaum beibringen.<sup>16</sup> Ohne alle Parallelen in der altsyrischen Glyptik ist der Löwe über einem Krokodil (Abb. 6<sup>17</sup>).

---

der Standlinie, das andere wie zu einem spielerischen Angriff des Gegenübers erhoben (Menant 1888: Nr. 395; Porada 1948: Nr. 945 = Winter 1983: Abb. 298). Gelegentlich findet man auch einzelne Löwen in dieser Haltung, die dann unmotiviert wirkt (Porada 1948: Nr. 951, 942 = Winter 1983: Abb. 293). Manchmal finden wir auf altsyrischen Rollsiegeln auch die unnatürliche, aber für die Löwen auf den Skarabäen typische Haltung, bei der der Löwe auf den Hinterbeinen hockt, während die Vorderbeine in markanter Schrittstellung erscheinen (Porada 1948: Nr. 998). Auch ein Löwe, der einen Capriden von hinten angreift, findet sich auf den altsyrischen Rollsiegeln ziemlich häufig. In sechs der sieben hier angeführten Belege wendet der Capride wie auf den Skarabäen den Kopf rückwärts. Gelegentlich sind Capride und Löwe wie auf dem Skarabäus Petrie 1933: Pl. 3,35 = Tufnell 1984: II Pl. 40,2651 in voller Bewegung (vgl. von der Osten 1957: Nr. 291; Winter 1983: Abb. 248). Häufiger greift der Löwe aus einer Art Hocke heraus an (Delaporte 1910: Nr. 464; Speleers 1917: 215 Nr. 496; Porada 1948: Nr. 986, 995; Winter 1983: Abb. 98).

<sup>14</sup> Petrie 1931: Pl. 14,164; vgl. Kenyon 1965: 653 Fig. 303,16.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Rühlmann 1964 und den Löwen, der über einen liegenden Feind hinwegschreitet und einen andern packt, auf einem Zaubermesser der Zeit um 1800 (Altenmüller 1965: II 78f und Abb. 13; vgl. auch Brunner-Traut 1974: Taf. 16b).

<sup>16</sup> Einzig auf ein altsyrisches Rollsiegel, auf dem ein auf den Hinterbeinen hockender Löwe einen Menschen abzuwehren scheint, könnte man hinweisen (Moortgat 1940: Taf. 64,535 = Keel u.a. 1989: 253 Abb. 22).

<sup>17</sup> Macalister 1912: III Pl. 202a,9; vgl. Petrie 1934: Pl. 7,259; 11,453; Rowe 1936: Nr. 319; Gophna/Sussmann 1969: 10, Fig. 10,12.

Da das Krokodil in drei der fünf Fälle zerhackt dargestellt ist, ist es als Unheilsmacht zu verstehen, die der Löwe überwunden hat. Der Löwe dürfte, wie der Falke über dem zerhackten Krokodil (Keel u.a. 1989: 268-275), die Macht des Königs bzw. den König selbst vergegenwärtigen (Hornung/Staehelin 1976: 126). Von daher ist zu verstehen, was schon Tufnell – wie uns scheint, mit leiser Verwunderung – festgestellt hat: „The lion is always the victor, never the vanquished, and even *homo sapiens* is defeated“ (1984: I 134).

Eine eigenartige Mischung aus vorderasiatischen und ägyptischen Einflüssen ist auf einem Skarabäus aus Jericho zu sehen (Abb. 7). Die Komposition besteht aus einem Menschen und einem auf den Hinterbeinen aufgerichteten Löwen. Auf den Hinterbeinen aufgerichtete Löwen auf Zaubermessern packen den Gefangenen von hinten (Legge 1905: Pl. 2,47). Die Art, wie sich Mann und Löwe auf unserem Skarabäus gegenüberstehen, erinnert eher an altsyrische Kompositionen. In diesen packt der Mensch den aufgerichteten Löwen an einer Vorderpranke und stößt ihm einen Dolch in den Leib (Collon 1975: 129 Nr. 228), oder zwei Männer bezwingen den aufgerichteten Löwen, indem sie ihn von vorn und von hinten packen (ebd. 131 Nr. 230; Porada 1948: Nr. 955). Auf unserem Skarabäus aber legt der aufgerichtete Löwe seine Vordertatzen auf den Mann, der vor ihm steht, und dieser hebt verehrend seine Hand. Ein Mensch mit verehrend erhobener Hand ist auch bei einem Löwen zu sehen, der auf einem Skarabäus vom Tell el-ʿAğul einen Capriden anfällt (Petrie 1933: Pl. 3,35). Der Löwe ist wohl in beiden Fällen als Metapher für den König zu verstehen.

Der Löwe erscheint aber nicht nur als Sieger und in Verbindung mit dem aggressiven Uräus, sondern – wenn auch selten (6 von 42 Belegen) – mit dem Zweig verbunden (vgl. Abb. 3c). Dieser und andere Hinweise (Hornung/Staehelin 1976: 126f) legen nahe, daß der Löwe als Bewohner der Wüste ähnlich wie das Wüstenwild nicht nur aggressive Sieges-, sondern auch exemplarische Lebens- und Regenerationskraft vergegenwärtigen kann. Einmal ist ein liegender Löwe mit zwei Menschen assoziiert, die eine Lotusblume, das Regenerationssymbol *par excellence*, halten (Petrie 1934: Pl. 9,272).

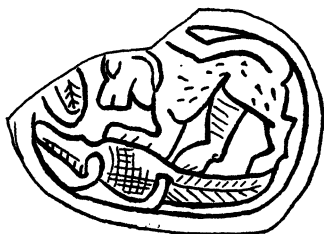
Etwas weniger häufig, aber in ähnlichen Kombinationen und in ähnlicher Bedeutung wie der Löwe sind auf den Skarabäen der MB II B der menschen- und der falkenköpfige *Sphinx* zu finden (Tufnell 1984: I 134; II Pl. 41).



5a



5b



6



7



8a



8b



9a



9b

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß Löwen auf den Skarabäen der MB II B zwar primär männliche Potenz und Aggressivität symbolisieren. Sie tauchen aber zuweilen wie die Capriden im Umfeld der Göttin auf und dienen dann deren Charakterisierung als ‚Herrin der Tiere‘ im weitesten Sinne. Die Zuweisung an die männliche oder weibliche Sphäre hängt jeweils von der motiv- und traditionsgeschichtlichen Einordnung ab, d.h. davon, ob man den ägyptischen oder den vorderasiatischen Einfluß stärker gewichtet.

## 2. Nilferdgöttin und $\Omega$ -Symbol

§ 13. Eindeutig dem weiblichen Erfahrungsbereich zuzuordnen ist eine Anzahl ägyptischer Importe, die eine sogenannte *Nilferdgöttin* zeigen, „sogenannt“, weil ihre Mischgestalt auch Aspekte von Krokodil und Löwe umfaßt. Im Neuen Reich wird diese Göttin meist Thoëris genannt (*t3 wr.t* „die Große“). Ihre Hauptaufgabe war es, alles Böse von Mutter und Kleinkind fernzuhalten. Sie findet sich z.B. auf dem Bruchstück eines Zaubermessers vom Tell el-‘Ağul (**Abb. 8a**). Altenmüller datiert das Fragment aus ikonographischen Gründen in die Zeit um 1750 (1965: II 104f Nr. 129). Ein größeres Bruchstück eines solchen Apotropaions aus der Zeit um 1900, allerdings ohne Nilferdgöttin, ist in Megiddo gefunden worden (Loud 1948: Pl. 203,1). Zweimal taucht die Nilferdgöttin dafür unter den Bruchstücken von Knocheneinlagen eines Schmuckkästchens aus der Zeit zwischen 1650 und 1550 auf, die in einem Grab 14 km südlich von Jafo gefunden worden sind (Ory 1945: 38-41, Pl. 14). Der Ausgräber hält die Darstellungen fälschlicherweise für solche von Hyksospferden (vgl. auch H. Weippert 1988: 245). Der Vergleich mit der Darstellung auf einem Skarabäus aus der Nekropole der späten MB II B aus Azor bei Jafo macht aber deutlich, daß wir es mit Nilferdgöttinnen zu tun haben (**Abb. 8b**).

§ 14. Die bis anhin besprochenen Bildträger und ihre Ikonographie sind wahrscheinlich mehrheitlich Importe aus Ägypten. Eindeutig gilt dies für die Darstellungen der Nilferdgöttin; die Skarabäen mit Capriden- und Löwendarstellungen könnten auch in Palästina hergestellt worden sein, aber mit letzter Sicherheit läßt sich das nicht nachweisen. Zu Beginn der MB II B taucht aber eine Gruppe von Skarabäen auf, die so gut wie sicher in Vorderasien hergestellt worden ist. Um 1750 hat eine Werkstatt, die aufgrund der Verbreitung ihrer Produkte wahrscheinlich in Nordsyrien oder Südostanatolien gelegen hat, Fayencen

für den Export hergestellt. Eines ihrer Produkte waren sehr kleine Siegelamulette, deren Basisdekoration durchwegs in erhabenem Relief ausgeführt ist und deren Hauptmotiv ein *Ω-förmiges Zeichen* bildet (Abb. 9a-b). Diese eher ungewöhnliche Art von Siegelamulett wurde für Anatolien in Form einer ovalen Platte mit Bügelgriff, für Südpalästina in Form eines rudimentären Skarabäus hergestellt. Die Form des Skarabäus muß damals in der Levante schon recht beliebt und diese Tatsache auch in Nordsyrien bekannt gewesen sein.

Das *Ω-förmige Zeichen* stammt aus Babylonien, dürfte den Mutter schoß symbolisiert haben und war dort den alten Muttergottheiten wie Ninhursanga oder Nintu zugeordnet. Eine altbabylonische Terrakotta-Plakette zeigt eine Muttergottheit zwischen zwei Fehlgeburten; über jeder ist das *Ω-förmige Zeichen* angebracht (Keel u.a. 1989: 59f mit Abb. 32). Damit stimmt überein, daß Siegelamulette mit dem *Ω-förmigen Symbol* nicht selten in Kindergräbern gefunden worden sind. Das Symbol begegnet jedenfalls als Anhänger am Hals einer mütterlichen Göttin noch in der SB-Zeit (vgl. S. 60 und s.u. Abb. 82) und taucht vielleicht sogar noch in jüdischen Gräbern der EZ II C auf, wo es das Grab als Mutterschoß charakterisieren könnte (s.u. Abb. 356f; zum Ganzen Keel u.a. 1989: 39-87).

### 3. Nackte Göttin, Göttinnen-Kopf und Baum

§ 15. Auf den Skarabäen der ägyptischen 12. Dynastie, die ungefähr der MB II A entspricht, fehlen, wie bereits gesagt, einigermaßen realistische, figürliche Darstellungen praktisch ganz. Auf einem Siegel der *Ω-Gruppe*, das in Bet-Schemesch gefunden worden ist, findet sich statt des *Ω-förmigen Zeichens* das realistische Bild einer *nackten Frau* (Abb. 10), die mit identischer Haltung und Haartracht auf altsyrischen Rollsiegeln vorkommt (Winter 1983: Abb. 130.132).

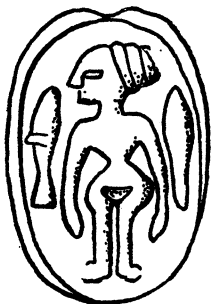
Die von der altsyrischen Rollsiegelglyptik übernommene ‚nackte Göttin‘ ist auf Skarabäen der MB II B aus Palästina 44mal belegt (vgl. dazu und zum Folgenden Schroer 1989: 92-138; Richards 1992: Nr. 4-5). 22 Exemplare stammen von wissenschaftlichen Ausgrabungen oder Oberflächenfunden in Palästina, die andere Hälfte stammt aus dem Handel, wobei eine ganze Reihe davon nachweislich in Jerusalem gekauft wurde. Zwei Stücke sind bei Petries Ausgrabung auf dem Tell el-Yahudiye im östlichen Nildelta gefunden worden (Petrie 1906: Pl. 9, 137f). Entweder sind diese Skarabäen in Ägypten für den Export nach Kanaan produziert oder – wahrscheinlicher – in Kanaan selber herge-

stellt worden. Die ‚nackte Göttin‘ ist typisch für Vorderasien. Auf Rollsiegeln hält sie die Arme in der Regel angewinkelt auf den Bauch, oder sie hält ihre Brüste. Auf den Skarabäen sind beide Haltungen selten (Abb. 11a; vgl. aaO. 97 No 3-5; 105 Abb. 08). In der Regel läßt sie hier die Arme dem Körper entlang herunterhängen (Abb. 11b). Das kommt auch auf den Rollsiegeln vor, ist sonst aber eher typisch für ägyptische Dienerinnenfiguren (sog. ‚Konkubinen‘; vgl. Fechheimer 1921: 28f.38f).

Zwei Eigenheiten zeichnen die Göttin auf den Skarabäen im Vergleich zu ihrer Darstellung auf den Rollsiegeln aus: Während sie auf den Rollsiegeln von Verehrern flankiert ist oder einem Partner, besonders dem Wettergott, gegenübersteht, erscheint sie auf den Skarabäen in *splendid isolation*. Das mag mit der geringen zur Verfügung stehenden Fläche zu tun haben. Die erzwungene Isolation ist aber insofern positiv genutzt worden, als die Göttin auf zwei Dritteln der Belege frontal, dem Betrachter oder der Betrachterin zugewandt, gezeigt wird (Abb. 12a). Derartige Frontalität ist im Alten Orient äußerst selten. Sie wird noch durch übergroße Ohren betont. Schroer hat diese – wohl zu Recht – nicht als Relikt der Kuhohren der Hathor, sondern als Ausdruck der Erhörungsbereitschaft der den Menschen zugewandten Göttin gedeutet (Schroer 1989: 130-133).

Eine zweite Eigenheit besteht darin, daß Figuren, die aus dem Repertoire der Rollsiegelglyptik stammen und auf Skarabäen isoliert dargestellt sind, hier dann häufig mit hieroglyphischen Glückszeichen kombiniert werden (vgl. Keel/Schroer 1985: 76-81), dies bei der ‚nackten Göttin‘ aber äußerst selten geschieht. Dafür ist die Göttin in 36 von 44 Fällen (82%) von zwei Zweigen (oder Bäumchen?) flankiert (Abb. 12a-c, vgl. 11a-b). Schroer bezeichnet sie deshalb als ‚Zweigöttin‘. In vier Fällen hält die Göttin diese Zweige, in den restlichen 32 erscheint sie zwischen ihnen. Die zentrale Stellung zwischen den Zweigen betont in Verbindung mit der Frontalität ihr Erscheinen. Wie die Begleitung generell das Begleitete qualifiziert, qualifizieren die Zweige ihr Erscheinen als das des innersten Kerns, des Geheimnisses der Vegetation. Auf einem Stück sprießen zwei Zweige aus ihrer Scham (Abb. 12b), bei einem andern ist die Scham durch ein Blatt oder einen Zweig ersetzt (Abb. 12c). Während die Brüste nirgends angedeutet sind, ist die Scham oft stark betont. Vielleicht liegt hier auch der sachliche Grund, warum die Göttin die Arme herunterhängen läßt und nicht die Brüste hält: Überlang rahmen die Arme gleichsam die Scham ein.

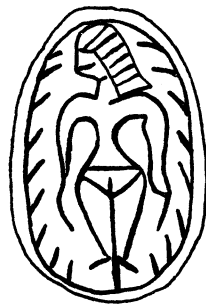




10



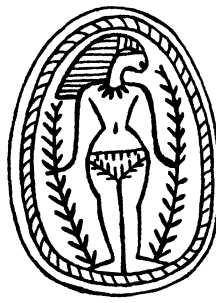
11a



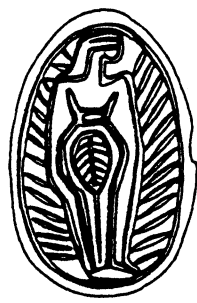
11b



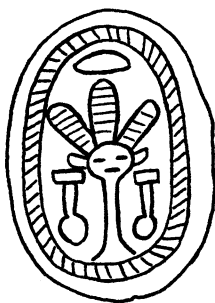
12a



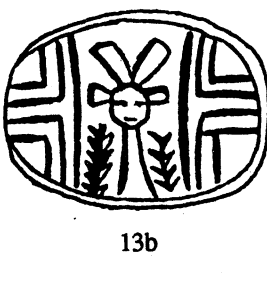
12b



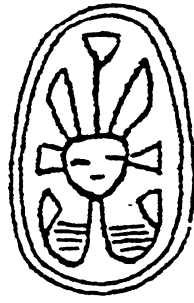
12c



13a



13b



13c

Zwar ist die Scham auch auf den altsyrischen Rollsiegeln deutlich markiert, wenn die Göttin sich entschleiert oder das Kleid beiseite schiebt (s.u. Abb. 30, 31b; vgl. Winter 1983: 284-296), doch geschieht dies jeweils im Hinblick auf einen männlichen Partner und zielt primär auf Kopulation. Auf den Skarabäen ist die Scham dagegen mit der Vegetation verbunden. Nicht höfische Sexualität und Erotik, sondern Fruchtbarkeit und Gedeihen stehen hier im Vordergrund. Der Zusammenhang der Göttin mit der Fruchtbarkeit, besonders derjenigen der Vegetation, ist wesentlich stärker und direkter als auf den altsyrischen Rollsiegeln. Die ‚nackte Göttin‘ der MB-Zeit personifiziert die Macht der fruchtbringenden Erde.

§ 16. Neben der ‚nackten Göttin‘ findet sich auf den Skarabäen der MB II B öfter der *Kopf einer Göttin*, der früher gern als Hathorfetisch bezeichnet worden ist (Abb. 13a-c). Er geht auf ein ägyptisches Vorbild zurück, das einen menschlichen Kopf mit Kuhohren und -hörnern darstellt. Auf den Siegeln aus Palästina ist dieser Kopf aber dem der ‚nackten Göttin‘ angeglichen; die Kuhohren sind zu großen Menschenohren, die Hörner zu Palmblättern (?) geworden und gelegentlich mit Blüten kombiniert (Schroer 1989: 139-185).

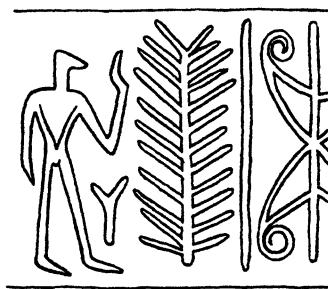
§ 17. Auf einem Skarabäus, der in Sichem gekauft worden ist, findet sich unter dem von Uräen und Falken flankierten Göttinnenkopf und dem Goldzeichen ein *stilisierter Baum*, der von zwei verehrenden Gestalten flankiert ist (Abb. 14a), auf einem solchen vom Tell el-‘Ağul steht eine einzelne verehrende Gestalt vor einem stilisierten Baum (Abb. 14b). Die Bedeutung des Motivs wird durch die Tatsache unterstrichen, daß es auf verschiedenen Bildträgern belegt ist. Es erscheint nicht nur auf Skarabäen, sondern auch auf einem Rollsiegel der MB II B vom Tell el-Far‘a (Nord), das lokal hergestellt worden sein dürfte (Abb. 14c). Die Kombination der ‚nackten Göttin‘ und des Göttinnenkopfes mit Blättern und Zweigen bzw. stilisierten Bäumen legt nahe, in diesen, ob sie verehrt oder isoliert erscheinen (Abb. 15a; Schroer 1989: 106 Abb. 017-029), ein Symbol der ‚Zweig Göttin‘ zu sehen. Das dürfte auch da gelten, wo der ‚Baum‘ schützend flankiert wird. Der älteste Beleg ist ein Rollsiegel vom Tell el-‘Ağul mit einem zweigartig stilisierten Baum und zwei geflügelten Genien (Abb. 15b). Das Stück dürfte aus Nordsyrien importiert sein und ist in die Zeit um 1750 zu datieren (Collon 1985: 57, 62 Nr. 1). Zur Sphäre der Göttin gehört auch der Löwe, der auf diesem Rollsiegel als Nebenmotiv erscheint (s.o. § 12). Zwei Skarabäen der späten MB II B aus Jericho zeigen



14a



14b



14c



15a



15b



15c



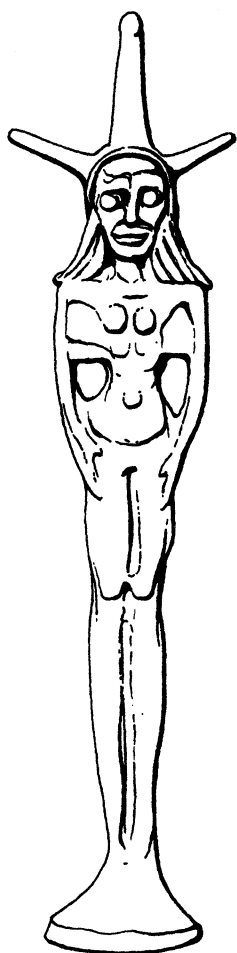
16

einen stilisierten Baum, der nach ägyptischer Art von zwei bzw. vier Uräen flankiert und beschützt wird (Abb. 15c; Kenyon 1965: Fig. 299,10). Endlich ist auf einem der seltenen bemalten Gefäße aus dieser Zeit vom Tell el-Far‘a (Nord) eine von Vögeln (Tauben?) flankierte stilisierte Palme zu sehen (Abb. 16). Sie erinnert an die berühmte Darstellung des Ishtar-Tempels in Mari, auf der dieses Heiligtum von zwei Palmen flankiert wird, auf denen je eine große weiße Taube sitzt; die in diesem Tempel dargestellte Göttin hat einen Fuß auf ein weiteres Attribut-Tier, den Löwen, gesetzt (Keel 1984: 125 Abb. 191). Die Taube verkörpert die zärtliche, liebesbereite, der Löwe die majestätische, unnahbare Seite der Göttin (Keel 1986: 71-75. 144-150). Göttin, Palme, Taube und Löwe tauchen auch in Palästina im Bereich der Göttin auf, wie das Folgende zeigt.

#### *4. Die Ikonographie der heiligen Stätten in Naharija und Geser*

§ 18. Ganz im Norden Palästinas ist 1947 in *Naharija*, 800 m nördlich des Tells bei einer Quelle nahe am Meer gelegen, eine Kultstätte entdeckt worden, deren Gründung in die MB II A zurückgeht und die bis in die SB-Zeit hinein im Betrieb blieb. Die Blütezeit des Heiligtums fällt in die MB II B. In dieser Zeit wurde ein älteres kleines Gebäude (6 x 6 m) samt einem Podium davor mit einem größeren, ungefähr runden Podium von 14 m Durchmesser überbaut und ein neues, rechteckiges Gebäude von 10,7 x 6,2 m nordwestlich davon errichtet. Sowohl das Podium, das als Freilichtaltar diente, wie das rechteckige Gebäude, in dem sich die Tempelwerkstätte befunden haben dürfte, weisen ihrer Form nach auf fb-zeitliche Bauten zurück (Dothan 1977: 908-912; Weippert 1988: 233-236; zum Podium vgl. die eindruckliche runde Plattform in Megiddo).

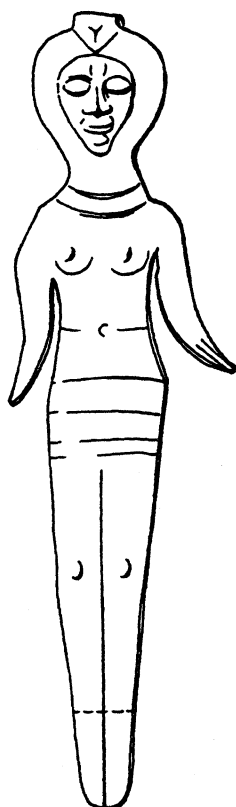
Das ikonographisch interessanteste Stück von diesem Fundort ist ein 22 cm langes Steatit-Model, das auf der Plattform gefunden, aber wahrscheinlich in der Tempelwerkstätte verwendet worden ist. In der Halbform konnten im offenen Herdguß serienmäßig Metallstatuetten hergestellt werden, die der Multiplikation des hier gepflegten Kultes dienten. Die Statuetten stellten eine schlanke weibliche Gestalt dar, deren Haar offen auf die Schultern herabhängt. Auf ihrem Kopf sitzt eine hohe spitze Kopfbedeckung, die von zwei Hörnern (oder Strahlen?) flankiert wird (vgl. aber auch Abb. 13a-14a). Die Hände liegen die Scham flankierend auf den Oberschenkeln (Abb. 17). Damit wird in ähnlicher



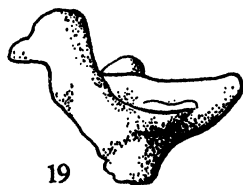
17



18a



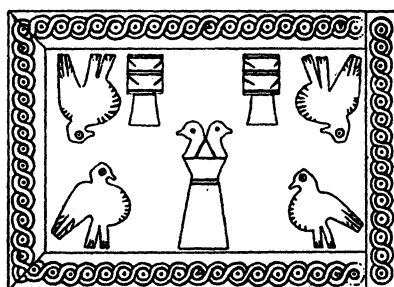
18b



19



21



20

Weise das Geschlecht betont wie bei der ‚nackten Göttin‘ auf den Skarabäen. Unter dem Pflaster, das etwa 4 m westlich des Podiums beginnt, fand man in einem Krug 19 für das mb-zeitliche Palästina sehr typische Göttinnenfiguren bzw. Bruchstücke davon. Sie waren teils massiv gegossen wie jene, die im Steatitmodel hergestellt werden konnten, teils aus Silber- oder Bronzeblech geschnitten (Negbi 1976: 177f Nr. 1525-1531, 1533-1534; 183f Nr. 1607-1612, 1620-1623). Was ihre Haltung betrifft, so haben die einen die Hände auf die Oberschenkel gelegt, andere halten mit einer Hand eine Brust (**Abb. 18a**) oder mit beiden Händen beide Brüste. Bei manchen hängen die Arme wie häufig bei der ‚nackten Göttin‘ auf den Skarabäen einfach dem Körper entlang herunter (**Abb. 18b**). Die Figuren sind bis auf eine Kopfbedeckung meist nackt. Diese ist in zwei Fällen hoch und spitz wie beim Model, kann aber sonst die verschiedensten Formen annehmen. Die Figuren sind 4-10 cm lang; die aus Metallblech geschnittenen haben am oberen Ende häufig eine Öse, die darauf hinweist, daß diese Figuren der Göttin als Anhänger getragen worden sind.

§ 19. Ebenso zahlreich wie Göttinnenfiguren sind in Naharija *Taubenfiguren* aus Ton gefunden worden (Ben-Dor 1950: 27; Pl. XII,10-12; Dothan 1956: 22; Pl. 4F). Sie sind meist mit ausgebreiteten Flügeln und d.h. wohl im Flug dargestellt. Ungefähr zeitgenössische altsyrische Rollsiegel zeigen die sich entschleiernde Göttin, von der Tauben zu ihrem Partner, dem Wettergott oder seinem Stellvertreter im Kult, fliegen. Die fliegenden Tauben signalisieren die Liebe der Göttin, sie sind Botinnen ihrer Liebe (Keel 1984: 58-62; 1986: 71-75). Als Votivgaben sollten die Taubenfiguren diese Liebe anerkennen oder beschwörend vergegenwärtigen. Praktisch identische Taubenfiguren wie in Naharija sind im mb-zeitlichen Heiligtum in Megiddo gefunden worden (**Abb. 19**). Als Tauben sind wohl auch die Vögel zu verstehen, die häufig unter den für die MB II B so typischen Knocheneinlagen auftauchen, die wahrscheinlich Schmuckkästchen zierte (**Abb. 20**; vgl. Liebowitz 1977; Ziffer 1990: 27f.22f\*); der runde Kopf und der stark betonte Bug sind für Tauben typisch. Vom Tell el-‘Ağul stammt ein Amulettanhänger in Form einer Taube (**Abb. 21**).

Neben den Taubenfiguren hat die mb-zeitliche Kultstätte von Naharija ein Amulett aus gebändertem Achat in Form eines ‚buckligen‘ Vogels, wahrscheinlich eines Geiers, geliefert (Dothan 1956: 22, Pl. 4C). Der Geier erscheint zusammen mit dem Löwen auf dem Skarabäus von **Abb. 4**, auf dem die ‚Zweigggöttin‘ als ‚Herrin der Tiere‘ dargestellt ist. So erstaunt es nicht, daß in Naharija nebst dem Geier auch ein Amulett

in Form eines liegenden Löwen gefunden worden ist (Dothan 1956: 22, Pl. 4A-B). Der Löwe dürfte allerdings ägyptischer Herkunft und schon in der 12. Dynastie (ca. 2000-1750) entstanden sein. Im Umfeld der Göttin, der das Heiligtum geweiht war, wird er aber neue, dem Kontext entsprechende Konnotationen erhalten haben.

§ 20. Ein weiteres Freilichheiligtum der MB-Zeit wurde von R.A.S. Macalister zu Beginn unseres Jahrhunderts in *Geser* gefunden. Die amerikanischen Nachgrabungen in den 60er Jahren ergaben, „daß es sich bei den zehn in einer Nord-Südreihe stehenden, bis zu 3,25 m hohen Monolithen (Abb. 22) nicht um Memorialstelen für Fürsten (wie bei der zum Vergleich oft herangezogenen Stelenreihe von Assur, AOB 414f, 417-421, 423) handeln kann, da sie gleichzeitig und zwar ausweislich der Keramik in der MB II B-Zeit (um 1600) aufgerichtet worden sind“ (A. Reichert in Gallings 1977: 207f mit Lit.).<sup>18</sup> Die Stelen dürften die hier verehrten Gottheiten vergegenwärtigt haben. Früher hat man solche Stelen gelegentlich als Phallussymbole, jedenfalls aber ausschließlich als Repräsentanten männlicher Gottheiten verstehen wollen. Ein Depositum mit einer Bronzefigur, die ikonographisch derjenigen des Steatitmodells von Naharija sehr ähnlich ist, weist in eine andere Richtung. Die nackte Frauenfigur trägt eine hohe Kopfbedeckung in Form eines Kegelstumpfs, der von zwei Hörnern flankiert ist. Die Hände sind seitlich an die Oberschenkel gelegt (Abb. 23). Die Annahme liegt nahe und wird durch den gleich zu nennenden Fund vom Tel Kittan zur Gewißheit, daß Masseben auch weibliche Gottheiten darstellen konnten.

Nicht bei der Kultstätte, aber in einem Haus aus der gleichen Zeit, das an die Innenseite der Stadtmauer von Geser angebaut war, wurden zusammen mit dem Fragment einer dritten zwei aus Goldblech geschnittene Figuren von der Art gefunden, wie sie im Hortfund von Naharija zutage gekommen und für das mb-zeitliche Palästina typisch sind (Seger 1976: 135; Ziffer 1990: 107). Die größte, 16 cm lange und am besten erhaltene (Abb. 24) zeigt die Göttin nackt bis auf eine hohe spitze Kopfbedeckung, ein mehrreihiges Collier und einen Gürtel. Die Scham ist überdimensioniert groß dargestellt; sie wird durch die sich nach oben und unten fortsetzende Linie besonders betont und dadurch,

---

<sup>18</sup> Der Versuch A. Kempinskis, die Anlage aufgrund einer ägyptischen Statuette, die dort gefunden worden ist, schon in die MB II A zu datieren (in Gallings 1977: 91), ist wenig stichhaltig, da solche Statuetten häufig in späteren Zusammenhängen gefunden werden (vgl. Givon 1978: 28-30).

daß die Figur unten und oben spitz ausläuft, in deren Zentrum gerückt. Die herabhängenden Arme reichen nur gerade bis zu den Hüften. Ein Goldring um den Hals diente wahrscheinlich zur Befestigung des Stückes. Das spitz auslaufende untere Ende läßt die Frage aufkommen, ob die so gestalteten Goldblechfiguren in den Boden gesteckte Holz- oder Steinfiguren imitieren. Schon Macalister hat in Geser sieben ähnliche nackte Frauenfiguren mit hoher Kopfbedeckung gefunden (Negbi 1976: 179f Nr. 1547-1549; 184 Nr. 1616-1619). Eine dieser Figuren scheint eine Schwangere darzustellen: Während ein Arm wie üblich dem Körper entlang herunterhängt, stützt der zweite den hervortretenden Bauch (**Abb. 25a**). Eine derartige Betonung der Fruchtbarkeit ist in der MB II B selten; üblicherweise steht die erotische Sexualität im Vordergrund.

Zwei Bleifiguren vom Tell el-‘Ağul präsentieren die Göttin mit den Händen an den Brüsten. Dieser Gestus kann sowohl erotisch wie auch als Ausdruck der Fruchtbarkeit verstanden werden. Auch hier trägt die Göttin eine hohe, von zwei Hörnern flankierte Kopfbedeckung (**Abb. 25b**).

## *5. Die Ikonographie der mittelbronzezeitlichen Tempel von Tel Kittan und Megiddo*

§ 21. Ca. 15 km südlich des Sees Gennesaret wurde von 1975-1977 auf der Westseite des Jordans auf dem *Tel Kittan* (arab. Tell Musa) eine dörfliche Siedlung aus der ersten Phase der MB II B (d.h. ca. 1750-1650) ausgegraben. In diesem Dorf stand ein Gebäude, dessen Außenmaße 6,90 x 5,50 m betragen. 5 m vor der Vorderfront dieses Gebäudes und parallel zu ihr verlief eine Reihe von ca. 10 kleinen Masseben aus Flußsteinen und mit Steinen ausgelegten Vertiefungen. Zwei etwas größere Masseben waren vor dieser Reihe aufgestellt (**Abb. 26a**). Eine der Stelen der Hauptreihe war grob zubehauen als nackte Frauenfigur gekennzeichnet (**Abb. 26b**; Eisenberg 1977). Die ca. 45 cm hohe Stele wird zusammen mit den andern im Museum von Nir David bei Bet-Schean aufbewahrt.

Was schon die Stelenreihe in Geser vermuten ließ, bestätigt sich hier: Steinstelen brauchten durchaus nicht männliche Gottheiten darzustellen. Die Charakterisierung der Stelenfigur ist deutlich. Das Geschlecht ist nicht wie bei der mb-zeitlichen Goldblechfigur aus Geser als Dreieck mit senkrechtem Strich stilisiert, sondern realistischer durch die zwei plastisch herausgearbeiteten Schamlippen dargestellt. Die Brüste





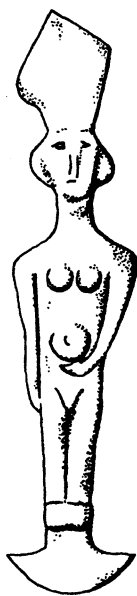
22



23



24



25a



25b

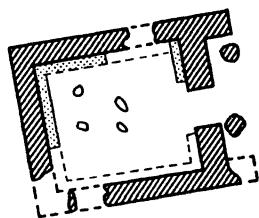
sind kaum angedeutet und die Arme auf zwei Stummel reduziert. Daß die Göttin mit ihren Händen die Brüste halte (Eisenberg 1977: 78), können wir nicht erkennen.

§ 22. In *Megiddo* war der heilige Bezirk (Areal BB) am Ende der MB II A (um 1800) ein Freilichheiligtum. Zu Beginn der MB II B (Str. XII-XI) wurde er neu organisiert. Ein gegen Westen offener, ringsum von Masseben umgebener Breitraumtempel von 5,5 x 3 m wurde gebaut. Östlich davon befand sich ein Altarpodium. Gegen Ende der MB II B (Str. X) wurde diese Anlage durch einen rechteckigen Tempel mit dicken Mauern ersetzt, dessen Eingang und Vorhalle gegen Norden gerichtet waren und der auf der Südseite mit einer Nische ausgestattet war (Dunayevsky/Kempinski 1973: 175-180; Kempinski 1989a: 178-181).

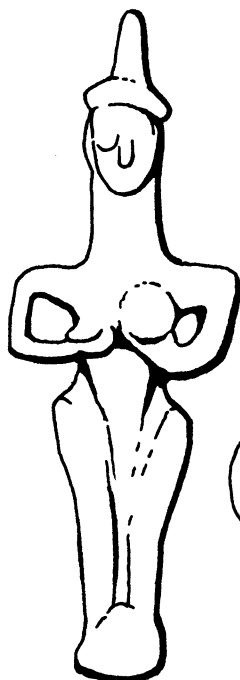
In den mb-zeitlichen Schichten des heiligen Bezirks wurden 21 der für die palästinische MB-Zeit charakteristischen Metallfiguren von Gottheiten und eine Gußform gefunden. Ein weiteres Stück stammt aus Areal CC. Im Gegensatz zu Naharija, Geser und der Siedlung vom Tel Kittan haben wir hier auch männliche Gottheiten; sie sind aber stark in der Minderzahl, stellen doch von den 22 Belegen 16 eine weibliche und nur 6 eine männliche Gottheit dar (Negbi 1976: 131). Aus der Zeit zwischen 1800 und 1700 stammen drei nackte weibliche Figuren aus Bronzeblech, die denen aus Naharija und Geser sehr ähnlich sind (Loud 1948: Pl. 233,3.9-10 = Negbi 1976: 184 Nr. 1613-1615). Typisch für diese frühe Phase sind auch in Gußformen hergestellte, eher flache Figuren nackter Göttinnen, die meist eine hohe spitze Kopfbedeckung tragen und die Unterarme gewinkelt waagrecht nach vorn halten (Loud 1948: Pl. 233,4-8.11 = Negbi 1976: 179 Nr. 1536-1541). Erst in den späteren Phasen der MB II B (zwischen 1700 und 1500) finden sich in Megiddo Metallfiguren nackter Göttinnen mit hoher Kopfbedeckung, die mit beiden Händen die Brüste halten (Abb. 27a-b).

## *6. Der Wettergott und seine Partnerin*

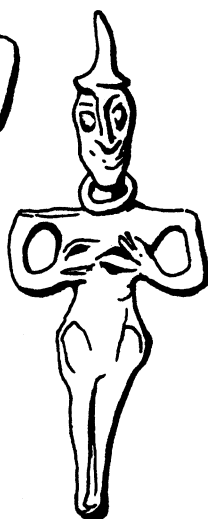
§ 23. Eine der nackten Göttinnen mit waagrecht nach vorn gehaltenen Armen (Abb. 28a) bildete vielleicht zusammen mit einer im gleichen Raum in der gleichen Schicht gefundenen männlichen Figur ein Paar (so Negbi 1976: 62f). Str. XI, dem sie zugehören, ist zwischen 1700 und 1650 zu datieren. Die männliche Figur trägt einen kurzen Schurz



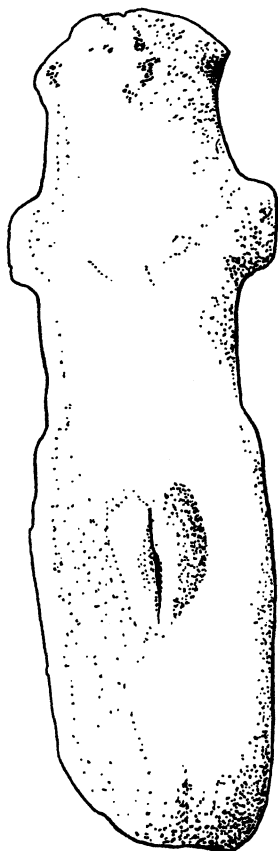
26a



27a



27b

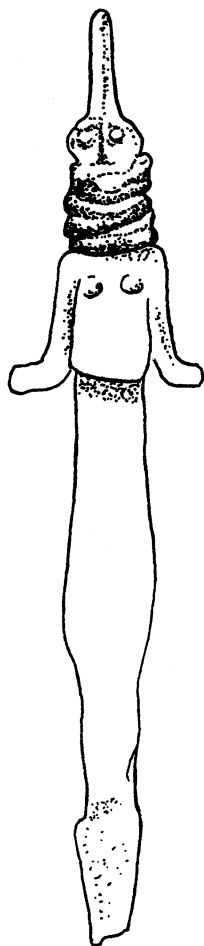


26b

und hält die Arme wie die weibliche Figur nach vorn (**Abb. 28b**); Vergleichsstücke legen nahe, daß sie Waffen gehalten hat. Bewaffnete Götter in dieser sogenannten ‚anatolischen Haltung‘ sind in Megiddo schon für die MB II A belegt (Loud 1948: Pl. 233,1 = Negbi 1976: 146 Nr. 39). Eine Gußform aus Kalkstein aus Str. XIII B (1800-1750; **Abb. 29**) belegt, daß bewaffnete Götter serienweise hergestellt wurden. Das Produkt scheint in der einen waagrecht ausgestreckten Hand eine Axt gehalten und die andere zum Schlag erhoben zu haben. Ihre Tracht besteht in einer hohen spitzen Kopfbedeckung und einem Schurz.

§ 24. Es besteht so eine gewisse Ähnlichkeit mit einer der Gestalten auf einem altsyrischen Hämatit-Rollsiegel aus Megiddo, das außerhalb eines klaren stratigraphischen Kontexts gefunden worden ist, aber in diese Zeit gehört (**Abb. 30**). Ein nur mit einem Schurz und einer hohen, spitzen Kopfbedeckung bekleideter Gott hält die eine Hand mit einer Keule erhoben, die andere mit einer Axt nach vorn gestreckt. Mit der gleichen Hand hält er eine Leine, die am Hals eines liegenden Stiers befestigt ist. Wir haben es also mit dem Wettergott zu tun.<sup>19</sup> Der Wettergott mit einem liegenden Stier samt einem ihm gegenüberstehenden Verehrer ist auch auf je einem altsyrischen bzw. altbabylonischen Hämatitsiegel vom Tell el-‘Ağul bzw. aus Bet-Schemesch zu sehen (Petrie 1934: Pl. 9,354; 12,2; Grant 1932: Pl. 48,1020 = Parker 1949: Nr. 2 und 8). Auf dem Siegel aus Megiddo steht dem Gott nicht ein Verehrer, sondern eine Göttin gegenüber, die die eine Hand grüßend erhoben hat und mit der andern ihr Kleid zur Seite schiebt (vgl. Winter 1983: Abb. 296-306). Vor ihr sind drei Stierköpfe zu sehen, die wohl den engen Zusammenhang zwischen der Göttin und dem Wettergott bzw. dessen Stier unterstreichen sollen. Gelegentlich steht die Göttin auch selbst auf dem Stier (vgl. Winter 1983: Abb. 269-271.292f.306). Auf **Abb. 30** ist sie von zwei verehrenden Figuren flankiert. Bei der einen scheint es sich um einen Wulstsaummantel-Fürsten zu handeln (s.u. § 26), die andere trägt Widderhörner auf dem Kopf und ein ägyptisches Lebenszeichen in der Hand. Das Hauptthema der Rollsiegeldekoration ist die Begegnung des Wettergottes mit der Göttin, die durch das Beiseiteschieben des Kleides ihre Liebesbereitschaft demonstriert.

<sup>19</sup> Die jüngst in Aschkelon gefundene, mit Silber beschlagene Bronzefigur eines Stiers oder Stierkalbs (Stager 1991: 24-28) dürfte trotz ägyptisierendem Stil ebenfalls mit dem Wettergott zu verbinden sein (zu Stier und Wettergott in der SB-Zeit s.u. S. 57 mit **Abb. 44** sowie Anm. 25; zu einer Stierbronze der EZ I s.u. **Abb. 142**).



28a



28b



29

Eine identische Thematik wie auf dem Rollsiegel aus Megiddo ist auf dem Bruchstück eines Hämatit-Rollsiegels aus Hazor zu sehen, das im Tempel H im sb-zeitlichen Str. I B (14. Jh.) gefunden worden ist (Abb. 31a; Beck 1989a: 310-312), aber seinen Ursprung eindeutig in der MB-Zeit hat. Es zeigt den Wettergott, der der Göttin gegenübertritt, die in diesem Falle das Kleid nicht wie auf dem Siegel aus Megiddo beiseite schiebt, sondern ostentativ hochhebt (vgl. Winter 1983: Abb. 267-295). Als Nebenmotiv ist eine Kuh zu sehen, die wie säugende Kühe den Kopf rückwärts wendet. Der Wettergott erscheint also in einer von Sexualität und Fruchtbarkeit bestimmten Umgebung. Ein weiteres Hämatit-Rollsiegel aus einer Schicht der ausgehenden MB II B vom Tell el-Far‘a (Nord) (Abb. 31b) zeigt ebenfalls die sich entschleiernde Göttin, die hier vielleicht *pars pro toto* für die ganze Konstellation von Abb. 31a steht. Als zweites Motiv sind auf diesem Stück zwei Verehrer unter der geflügelten Scheibe zu sehen. Vielleicht sind sie, wie andere altsyrische Rollsiegel nahelegen (Winter 1983: Abb. 277.285f.293), als Verehrer der Göttin gedacht.

Auf Skarabäen der MB II B kommt der Wettergott eher selten vor (Abb. 32a-d). Dann aber spielt auch da seine Beziehung zur Fruchtbarkeit die Hauptrolle, nicht sein – erst später in der SB-Zeit so stark betontes – kämpferisches Wesen. Der Wettergott hat die Rechte zwar erhoben; aber da sie keine Waffe hält, wirkt der Gestus eher wie ein Triumph- als wie ein Kampfgestus. In der anderen, nach vorn gestreckten Hand hält der Gott einen Zweig oder eine Blüte; dies assoziiert ihn natürlich mit der ‚Zweigöttin‘, die seine Partnerin sein muß.

## 7. Der Falkenköpfige

§ 25. Viel häufiger als der Wettergott begegnet auf den Skarabäen der MB II B eine anthropomorphe Gestalt mit Falkenkopf. Die deutsche Forschung hat in ihr meist einen kanaanäischen Gott sehen wollen, in erster Linie Horon; die angelsächsische identifizierte sie mit dem ägyptischen Sonnengott Re (Keel u.a. 1989: 244ff). Die eine Deutung favorisiert also einseitig die unägyptischen (z.B. Zweig in der Hand des Gottes), die andere die ägyptischen Elemente (Falkenkopf); keine versucht, das Problem von der ikonographischen Tradition her anzugehen. Berücksichtigt man diese, fällt auf, daß in der altsyrischen Rollsiegel-



30



31a



31b

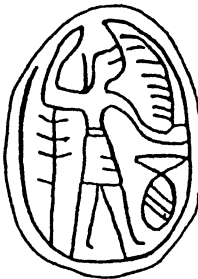
glyptik ein Falkenköpfiger erscheint, der die ägyptische Doppelkrone trägt und so eindeutig als Königsgott – und d.h. doch wohl als Horus – gekennzeichnet ist.

Vor wenigen Jahren konnte eine Gruppe von Rollsiegeln und Skarabäen isoliert werden, die in Byblos oder irgendwo südlich davon produziert worden sind. Ihre Hauptcharakteristika sind das verwendete Material (grüner Jaspis, genauer Grünschiefer-Facies, und ähnlich harte Steine), das ikonographische Repertoire (männliche Verehrer und Verehrte, rudimentäre Hieroglyphen) und ein Stil, der die Figuren überlang und schmal zeichnet. Diese ‚Jaspis-Gruppe‘ ist zwischen 1720 und 1650 zu datieren (Collon 1986; Keel u.a. 1989: 209-242). Der Falkenköpfige mit Doppelkrone erscheint auf einem Stück dieser Gruppe (Collon 1986: 58 Nr. 4), auf dem Fragment einer Abrollung aus Str. VII des Palastes von Alalāḥ (1720-1650; Collon 1975: 78f Nr. 144) und einem Siegel des Sumirapa von Tuba, das in die gleiche Zeit gehört (Nougayrol/Amiet 1962). Die Komposition dieser und weiterer altsyrischer Siegel, die den Falkenköpfigen beim Segnen einer rein menschlichen Gestalt bzw. mit einem menschlichen Verehrer zeigen, wird auf den Skarabäen wiederholt, nur daß auf diesen der Falkenköpfige ohne Doppelkrone erscheint (Abb. 33a; Keel u.a. 1989: 246-252), was an seiner Identität allerdings wenig ändern dürfte. Wir werden sehen, daß auch der Fürst im Wulstsaummantel auf den Skarabäen ohne die hohe Kopfbedeckung erscheint, die er auf den Rollsiegeln sehr häufig trägt. Wie aber sind der unägyptische Zweig oder die Blume zu verstehen, die sich auf zahlreichen Skarabäen in der Hand des Falkenköpfigen befinden (Abb. 33b-c)? Wahrscheinlich handelt es sich um ein Zweig- oder Blumenszepter, das der Falkenköpfige vom kanaanäischen Wettergott übernommen hat, der ja auch Königsgott war. Wir hätten es also mit einer Verbindung von Attributen des ägyptischen und solchen des kanaanäischen Königsgottes zu tun. Die selbstbewußten Kanaanäer des ausgehenden 18., des 17. und des 16. Jhs. haben ihren Königs- und Fruchtbarkeitsgott mit dem obersten ägyptischen Königsgott identifiziert und diesem das Zweig- oder Blumenszepter ihres eigenen Königs- und Fruchtbarkeitsgottes in die Hand gedrückt (Keel u.a. 1989: 259-266). Die Ägypter, die im 16. und 15. Jh. auf die kanaanäische Fremdherrschaft reagierten, empfanden dann, wie wir sehen werden, diese Identifizierung als Zumutung und Frechheit. Daß aber in der Hyksoszeit ein solches Konzept existierte, belegt u.a. ein Skarabäus vom Tell el-Dab‘a, der Hyksoshauptstadt im östlichen Nildelta, der einen Pharao mit der unterägyptischen Krone, mit einer Keule in der Rechten und –





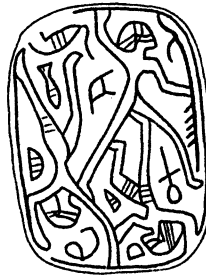
32a



32b



32c



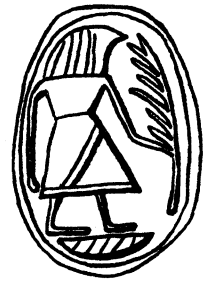
32d



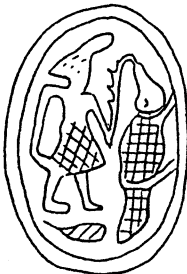
33a



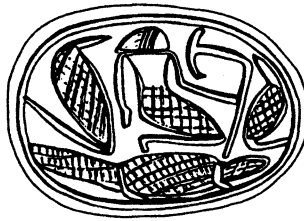
33b



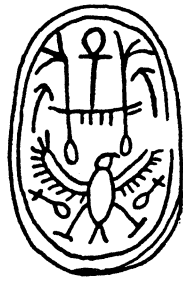
33c



34a



34b



34c

ganz unägyptisch – einem Zweig in der Linken zeigt (aaO. 266 Abb. 75).

Eine Mischung aus vorderasiatischen und ägyptischen Einflüssen dürfte auch dort vorliegen, wo der Falkenköpfige als Sieger über das Krokodil erscheint (Abb. 34a-b; Keel u.a. 1989: 268-275). Das Krokodil ist ein ägyptisches Motiv. Aber da es in Ägypten nicht nur ein gefährliches, sondern auch ein heiliges Tier war, hatte man große Hemmungen, es als besiegt darzustellen. In Kanaan aber wurde Ba'al als Sieger über Litanu/Leviatan, das als Reptil dargestellte Chaosungeheuer, gefeiert. Dies mag zu einer – wenn auch diskreten – Darstellung dieses Sieges ermuntert haben.

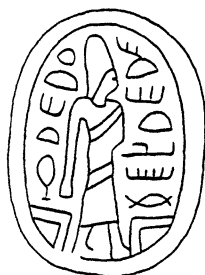
Auf den Skarabäen der Jaspis-Gruppe findet sich wiederholt der Horusfalke mit gespreizten Flügeln und Fängen (Abb. 34c; vgl. Keel u.a. 1989: 232-239). Dieses Symbol ägyptischer Königsmacht dominiert die kostbaren Schmuckgegenstände in den Königsgräbern von Byblos aus dem 18. Jh. „Die Könige von Byblos spielten sich auf ihrem winzigen Gebiet ... in der Tat wie kleine Pharaonen auf“ (M. Chéhab, in: Parrot/Chéhab/Moscatti 1977: 39). Sie eigneten sich unbedenklich die Herrschaftssymbole pharaonischer Macht an. Solche Schmuckstücke, fünf goldene Ohrringe in Form eines Falken mit gespreizten Flügeln, sind auch auf dem Tell el-ʿAğul gefunden worden (Petrie 1931: Pl. 15 obere Reihe Mitte und rechts; Petrie u.a. 1952: Pl. 6 obere Reihe; Ziffer 1990: 64 Fig. 67).

## 8. Herrscher, Verehrer und Verehrerinnen

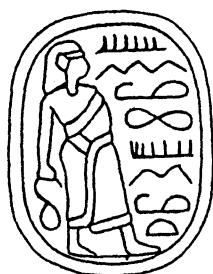
§ 26. Das dominierende Thema auf den Siegeln der im vorausgehenden Abschnitt erwähnten Jaspis-Gruppe kann als ausgesprochen männlich charakterisiert werden. Sowohl auf den Rollsiegeln wie auf den Skarabäen sind göttliche und menschliche Herrscher und ihre Verehrer zu sehen (Keel u.a. 1989: 209-242). Auf den Rollsiegeln steht wiederholt der für die altsyrische Rollsiegelglyptik typische *Fürst im Wulstsaummantel* im Zentrum der Darstellung (Collon 1986: Abb. 1-2.5-6.11; Keel/Schroer 1985: 49-115). Der Wulstsaummantel charakterisiert schon auf den altsyrischen Rollsiegeln des 18. Jhs. sowohl Verehrte als auch Verehrende (vgl. Abb. 30-31a), beide nebeneinander z.B. auf einem Stück aus Hazor (Abb. 35, allerdings aus einem viel späteren Kontext, nämlich einer Schicht des 13. Jhs. im Tempel H; Beck 1989a: 312-315).



35



36a



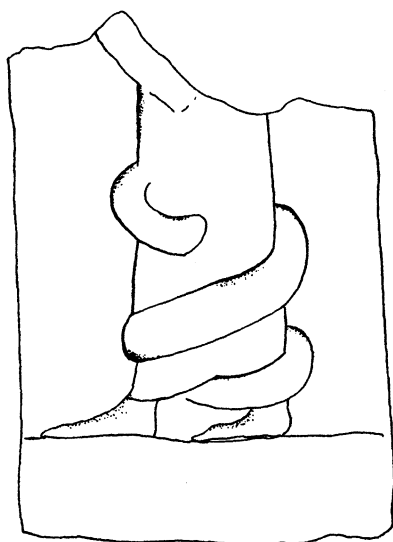
36b



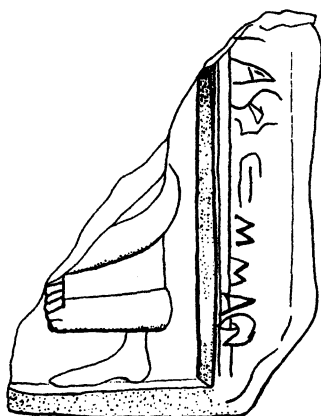
36c



36d



37



38

In der ersten Phase der MB II B erscheint der syrische Fürst im Wulstsaummantel öfter auf den für diese Zeit normalen Steatit-Skarabäen. Bei den ältesten Stücken ist der Zusammenhang mit der altsyrischen Rollsiegelglyptik noch besonders deutlich. Ein Stück aus einem Grab in Barqai (um 1650) ist der einzige Fall, wo der Fürst im Wulstsaummantel auf einem Skarabäus die hohe syrische Mütze trägt (Abb. 36a; vgl. auch Keel/Schroer 1985: 84 Abb. 45f). Schroer hat die isolierte Darstellung des Fürsten im Wulstsaummantel auf Skarabäen zu Recht mit der starken Stellung in Zusammenhang gebracht, die kanaanäische Stadtkönige gegen Ende der 13. Dynastie (ca. 1700-1650) eingenommen haben. Politisch führte das zur Gründung der Hyksos-Dynastie in Ägypten, religiös scheinen die Fürsten zu einer Art Mittlerwesen zwischen der göttlichen und der irdischen Welt aufgerückt zu sein. Vielleicht wurden sie nach ihrem Tod vergöttlicht. Die Verwendung ihres Bildes auf Siegelamuletten kann so nicht verwundern (Abb. 36b-c; Keel/Schroer 1985: 101-106). Auf einem singulären Stück liegt unter dem Thron des Fürsten ein hingestreckter Feind (Abb. 36d). Er erinnert an die Feinde unter dem Königslöwen auf Abb. 5a-b. Auf dem Tell Bet Mirsim und in Sichem sind Bruchstücke von Stelen gefunden worden, die den Wulstsaummantel-Fürsten in erhabenem Relief zeigten (Abb. 37-38; Merhav 1985). Vielleicht haben sie dem Kult der Dargestellten gedient.

§ 27. Auf den Skarabäen der Jaspis-Gruppe, aber auch auf vielen Steatit-Skarabäen erscheint nicht der Fürst im Wulstsaummantel, sondern nur ein vor ihm stehender Verehrer, der eine Blume hält und/oder die Hand zum Gruße erhoben hat (Abb. 39a-c; Keel u.a. 1989: 217-221.230f). Dies mag merkwürdig erscheinen, aber wir finden diese Art von Reduktion in der Glyptik wiederholt. Die Darstellung der (eigenen?) Frömmigkeit und Loyalität versprach nach dem Empfinden mancher Träger und Trägerinnen offensichtlich mehr Schutz als die der verehrten Größe.<sup>20</sup> Die auf den normalen Steatitskarabäen der MB II B rein anthropomorph dargestellten, stehenden und knienden Männer und Frauen, die einen Zweig oder eine Blume in der Hand halten, dürften nach Ausweis der etwas älteren oder zeitgenössischen Rollsiegelglyptik und nach Ausweis einzelner, etwas detailreicherer Skarabäen – wenn keine weiteren Attribute eine andere Deutung nahelegen – als *Verehrer oder Verehrerinnen* einer Gottheit zu verstehen sein. Diese Deutung wird vor allem auch durch die Tatsache nahegelegt, daß die gleichen

<sup>20</sup> Vgl. dazu auch Abb. 149a-c, 221, 234b, 271a-272d, 302a-d, 312.



39a



39b



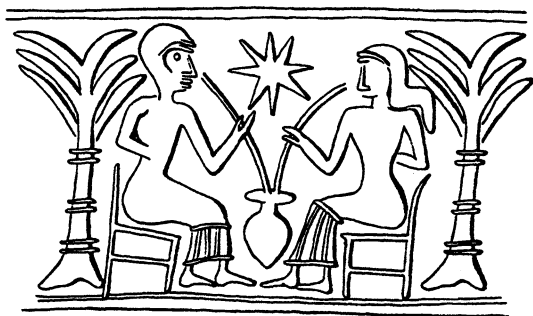
39c



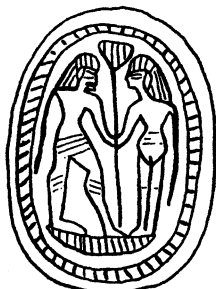
40a



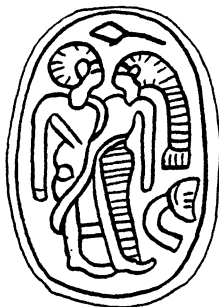
40b



41



42



43

Personen, die mit einem Zweig oder einer Blume in der Hand erscheinen, vor einer Gottheit stehend, eine Opfergabe haltend oder tanzend dargestellt werden können (**Abb. 40a-b**; vgl. Smith/McNicol/Hennessy 1981: 25f Fig. 24, 84; Tufnell 1984: I 135f; II Pl. 42.47; Keel u.a. 1990: 172-181.298-300). Der Enthusiasmus des Kultes, der in den Tänzern zum Ausdruck kommt, dürfte vor allem auf den Wettergott zu beziehen sein: Eine sehr interessante ovale Platte zeigt auf der einen Seite diesen, auf der andern drei Tänzer mit erhobenen Armen, wobei einer die Haltung des Wettergottes nachahmt und in der Hand ebenfalls einen Zweig hält (oben Abb. 32d; vgl. Keel u.a. 1990: 299f).

### 9. Paare

§ 28. Vielleicht sind auch eine Reihe von Paardarstellungen mit stark erotischen Konnotationen in Analogie zur Begegnung des Wettergottes mit der ‚nackten Göttin‘ zu sehen. Jedenfalls sind solche Darstellungen für die MB-Zeit typisch und in den folgenden Perioden nicht mehr zu finden. Ein auf dem Tell el-‘Ağul gefundenes altsyrisches Hämatit-Rollsiegel zeigt einen Mann und eine Frau, die mit Saugrohren gemeinsam aus einem Gefäß trinken; die Palme und der achtstrahlige Stern gehören zur Sphäre der syrischen Ishtar/‘Astarte (**Abb. 41**). Auf einem altsyrischen Rollsiegel in Krakau, das ebenfalls ein Paar bei einem intimen Trinkgelage zeigt, nimmt eine fliegende Taube den Platz des Sterns ein (Keel/Uehlinger 1990: 126 Abb. 158). Eine Anzahl Skarabäen der zweiten Hälfte der MB II B zeigt einen Mann und eine Frau in mehr oder weniger deutlicher gegenseitiger Annäherung (**Abb. 42<sup>21</sup>**; vgl. Keel/Schroer 1985: 94f Abb. 67-70). Ein Skarabäus aus Megiddo Str. XII (ca. 1750-1700) zeigt einen Wulstsaummantel-Fürsten und eine Frau mit langem, dickem Zopf eng umschlungen; Nebenmotive sind eine Blütenknospe und eine offene Blüte (**Abb. 43**).

### Zusammenfassung

§ 29. Die Ikonographie der Periode, die der hier behandelten vorausgeht, war weitestgehend durch ägyptische und einzelne vorderasiatische

<sup>21</sup> Skarabäus aus dem Handel, angeblich ca. 6-7 km nördlich von Jerusalem gefunden, heute im Biblischen Institut der Universität Freiburg Schweiz, Nr. SK 92; grauer Steatit, weißer Überzug, 17,8 x 12,1 x 9,2 mm.

Importe bestimmt, die z.T. in die MB II B weiterliefen. Zum Schutze von Mutter und Kind wurden aus Ägypten sogenannte Zaubermesser und Skarabäen mit deren Ikonographie, aus Nordsyrien oder Südostanatolien Siegelamulette mit dem vorderasiatischen  $\Omega$ -Symbol eingeführt. In der MB II B findet dann eine kreative Verschmelzung ägyptischer und vorderasiatischer Einflüsse statt. Alte Motive wie Capriden und Löwen geraten ins Spannungsfeld dieser Einflüsse. Der Capride kann ägyptisch als Regenerationssymbol und der Löwe als Metapher für den Pharao verstanden werden, aber beide können auch die Sphäre der *Göttin* als ‚Herrin der Tiere‘ evozieren. Typische Produkte solcher Verschmelzung sind die ‚nackte Göttin‘ mit den Zweigen und der Göttinnenkopf mit pflanzlichen Motiven. Die Göttin wird nicht nur auf den halb-öffentlichen, bekenntnismäßig wichtigen Siegeln, sondern auch in kostbaren Metallen dargestellt, und das viel häufiger als männliche Gottheiten. Sie erscheint sogar einmal in einer Stelenreihe als – allerdings rudimentäre – Steinskulptur. Bei all diesen Darstellungen stellt man durch Vergrößerung und/oder besonders realistische Darstellung ihr Geschlecht in den Vordergrund. Aus ihrer Sphäre kommen neben den schon genannten Capriden und dem Löwen vor allem die Taube als Liebesbotin und die Palme bzw. deren Zweige als Symbol lebenspendender Vegetation zur Darstellung.

Der männliche Partner der Göttin, der *Wettergott*, wird zwar mit siegreich erhobener Faust, die gelegentlich eine Waffe hält, vor allem aber mit einem Zweig oder einer Blume dargestellt und so als Mitverursacher der Vegetation charakterisiert. Wo auf Rollsiegeln, die aus Nordsyrien importiert sind, die Begegnung der beiden Partner dargestellt wird, hebt die Göttin ihr Kleid oder schiebt es beiseite und betont so die Bedeutung ihrer Sexualität. Auf den einheimischen Darstellungen leistet dies die Hervorhebung ihres Geschlechts. Auf zahlreichen Skarabäen wird der kanaanäische Wetter- und Königsgott mit Falkenkopf dargestellt und so in selbstbewußtem Anspruch mit dem großen ägyptischen Königsgott Horus identifiziert; auch in dieser Gestalt erscheint er nicht als Kämpfer, wohl aber als Triumphator über das Krokodil.

Auf *menschlicher Ebene* finden wir Verehrer und Verehrerinnen, die sich durch Tanz und/oder mit Zweigen und Blüten in der Hand zur Spenderin bzw. dem Spender der Vegetation bekennen. Ein gemeinsam trinkendes Paar auf einem Rollsiegel und ein eng umschlungenes Paar auf einem Skarabäus laufen der Begegnung von Gott und Göttin auf menschlicher Ebene parallel. Neben dieser erotischen Thematik finden wir in Groß- und Kleinkunst den Wulstsaummantelfürsten dargestellt, wohl eine Verkörperung des Stadtkönigs in den neu entstandenen ur-

banen Zentren. Auch er wird nie kämpfend, gelegentlich triumphierend (Abb. 36d), öfter aber von Untertanen verehrt dargestellt. Wie der Wettergott einzelne ägyptische Züge erhält, werden die lokalen Stadtkönige durch den Uräus oder ägyptisierend dargestellte Verehrer gelegentlich dem Pharao angeglichen.

Erleichterte die Angleichung kanaanäischer an ägyptische Themen die Akkulturation der „Herrscher der Fremdländer“ (Hyksos) in Ägypten, so führte die ägyptische Reaktion dann in der SB-Zeit zur ägyptischen Kolonisierung besonders Südpalästinas. Das religiöse Zeichensystem mit Masseben, heiligen Bäumen, sexuell geprägten Gottheiten und Riten, das vielen als typisch für ‚die‘ kanaanäische Religion der Zeit zwischen 1500 und 500 erscheint, dürfte in Wirklichkeit allein in der MB II B entscheidende Geltung gehabt, in den folgenden Perioden aber nur noch stark modifiziert oder an den Rand gedrängt als Religion der *paganen* (s.o. S. 9-10) weitergelebt haben.



## IV

### Die Späte Bronzezeit:

#### Der ägyptische Kolonialismus und das Überhandnehmen politischer und kämpferischer Gottheiten

§ 30. Wie beim Übergang von der FB- zur MB-Zeit erweist sich die traditionelle Periodisierung auch beim Übergang von der MB- zur SB-Zeit als zu starr. Der Zerfall der mb-zeitlichen Städte und ummauerten Lagerplätze im Bergland (Sichem, Schilo) setzt im 16. Jh. allmählich ein, und das auf die Vertreibung der „Herrscher der Fremdländer“ aus Ägypten folgende Vordringen der Ägypter nach Vorderasien kommt erst durch den Sieg Thutmosis' III. über die Koalition kanaanäischer Fürsten vor Megiddo im Jahre 1457 zu einem gewissen vorläufigen Abschluß. Zwischen der Blütezeit der MB-Kultur und der Etablierung der ägyptischen Vorherrschaft in Palästina ist deshalb eine Übergangszeit von 100-150 Jahren anzusetzen (die sogenannte SB I). Die Entwicklung verläuft natürlich auch nicht in allen Landesteilen gleich. Einzelne Gebiete wie die südliche Küstenebene und Städte wie Bet-Schean werden früher und intensiver ägyptisiert als andere. Andererseits bleibt z.B. Hazor während der ganzen SB-Zeit stark unter nördlichem Einfluß (Nordsyrien, Südostanatolien). Zur Verdeutlichung solcher Differenzen, die hauptsächlich durch die verschiedene geographische Lage und den unterschiedlichen politischen Status der einzelnen Städte determiniert sind, werden wir im folgenden die Befunde von vier wichtigen Städten des Landes (Hazor, Megiddo, Lachisch und Bet-Schean) nacheinander – gewissermaßen als Repräsentantinnen regionaler Subsysteme – diskutieren, sie aber jeweils durch Fundstücke von anderen Orten ergänzen.

## 1. Hazor oder die Kontinuität nordsyrischer und autochthoner Traditionen

§ 31. Ein sanfter und eigentlich bruchloser Übergang von der MB- zur SB-Zeit läßt sich bei den vier Phasen des *Tempels im Areal H* am Nordwestende der großen Unterstadt von Hazor mit seinen reichen Funden beobachten (Yadin 1972: 75-95; 1975: 79-119; 1989: 212-275; zur Bedeutung des sb-zeitlichen Hazor im allgemeinen vgl. Bienkowski 1987). Zwischen dem Bau um 1600 und der endgültigen Aufgabe bei der Zerstörung der Stadt im 13. Jh. ist der Tempel dreimal über dem fast gleichen Grundriß neu erbaut worden. Langraum-Tempel dieser Art sind zuerst in Syrien, nämlich in Ebla Str. III A (ca. 2000/1900) und dann in Alalāḥ Str. VII (ca. 1720-1650), belegt (Kempinski 1989a: 182; vgl. A. Kuschke in Galling <sup>2</sup>1977: 336f). In Palästina hat nicht nur in Hazor, sondern auch in Megiddo und in Sichem ein solcher Tempel gestanden.

Nur wenige Bildträger sind in der mb- und in den frühen sb-zeitlichen Schichten von Tempel H gefunden worden; fast alle Funde stammen aus der obersten und jüngsten Schicht. Aber es ist offensichtlich, daß nicht nur die kostbaren bildlosen Basaltorthostaten, mit denen der hinterste Raum, das ‚Allerheiligste‘, des jüngsten Tempels ausgekleidet war, ursprünglich aus dem Tempel von Str. II (15. Jh.) stammen und dann in den beiden folgenden Phasen wiederverwendet worden sind. Auch andere Ausstattungsstücke und Votivgaben wurden aus älteren Phasen in jüngere übernommen, so eine aus Silber- und drei aus Bronzeblech geschnittene Göttinnenfiguren, wie sie für die MB-Zeit so typisch sind (s.o. § 18, 20, 22). Eine bronzene und die silberne wurden in Str. II (15. Jh.; Yadin 1961: Pl. 339,3-4.9-10), zwei weitere bronzene gar in Str. I A gefunden (13. Jh.; Yadin 1961: Pl. 339,5.7-8; Negbi 1989: 348-354 Nr. 5-8). Aus Stratum I B (14. Jh.) stammt auch das oben vorgestellte mb-zeitliche Rollsiegel von Abb. 31 mit dem Wettergott und seiner sich entschleiernenden Partnerin. Im 17./16. Jh. dürften außerdem eine kleine Basaltfigur eines Wulstsaummantel-Fürsten und eine Bronzeblechfigur eines solchen entstanden sein, die in Str. I B bzw. in Str. II zutage kamen (14. bzw. 15. Jh.; Yadin 1961: Pl. 330; 339,1-2; vgl. Beck 1983; 1989b: 322-324; Keel/Schroer 1985: 74f und Abb. 30).

Den Einfluß aus Norden verraten nicht nur die Basaltorthostaten, die als Wandverkleidung dienten und eine typisch anatolische Technik darstellen (Naumann 1955: 107f), sondern auch der 190 cm lange liegende Löwe, der wie der Löwe von Alaça Höyük in Zentralanatolien (Bittel

1976: Abb. 228; 14. Jh.) als Eckblock ein Architekturbestandteil war (Yadin 1961: Pl. 120,2; 328 = Keel 1984 Abb. 166; Beck 1989b: 327f). Da er feierlich beigelegt gefunden wurde, ist nicht klar, welchem Stratum er ursprünglich angehörte. Von der Ikonographie her verweist vor allem ein 170 cm langer Basaltblock, der im Zentrum des ‚Allerheiligsten‘ von Str. I A (13. Jh.) gefunden worden ist, in den gleichen Kulturraum. Er ist mit einem prachtvoll gearbeiteten Relief geschmückt, das die typisch altassyrisch-anatolische bzw. nordsyrische Scheibe mit einem Kreuz bzw. einem vierzackigen ‚Stern‘ im Zentrum zeigt (Yadin 1961: Pl. 331,1-3; Beck 1989b: 334f), die sich von etwa 2000 an zuerst auf altassyrischen Siegeln im Nordosten (Porada 1948: 108) und dann bis ins 15. Jh., z.B. auf einem Siegelabdruck von Alalah, im Nordwesten findet (Collon 1975: Nr. 222).

Vor dem Eingang des Tempels H in Str. I B (14. Jh.) wurde das knapp 30 cm lange Fragment eines Stiers mit menschlichen Füßen auf dem Rücken gefunden (Abb. 44; vgl. Beck 1989b: 335-337). Von der dazugehörigen Figur kam nur der Rumpf zum Vorschein. Auf ihrer Brust ist ebenfalls das anatolische Sonnensymbol, die Scheibe mit dem Kreuz, zu sehen. Da der *Gott auf dem Stier* im nordsyrisch-anatolischen Kulturkreis der Wettergott ist (vgl. oben S. 42 und Abb. 30), haben wir hier eine interessante Verbindung von Wetter- und Sonnengott. Den Kult des Wettergottes bezeugt auch eine kleine Stierfigur aus Bronze, die wie der große Basaltblock im ‚Allerheiligsten‘ des Tempels H von Str. I A (13. Jh.) lag (Abb. 45; Negbi 1989: 348ff Nr. 10).

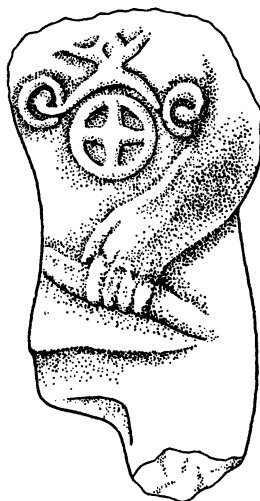
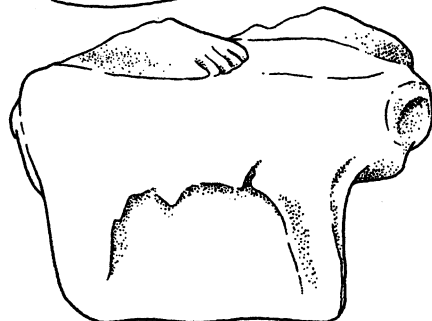
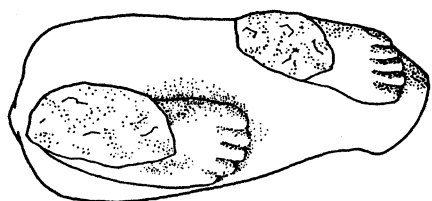
§ 32. Aus dem gleichen Fundzusammenhang stammen 18 Rollsiegel im sogenannten gewöhnlichen Mitanni-Stil (Yadin 1961: Pl. 319-322; Beck 1989a: 315-321). Nebst Tierreihen in Form von Hirschen, Capriden und Fischen ist auf diesen Siegeln vor allem der *sakrale Baum* zu sehen, der in drei Fällen von einem menschlichen Verehrer und einem Tier, z.B. einem Hirsch, flankiert wird (Yadin 1961: Pl. 320,2). Die Mitanni-Glyptik ist mit der Darstellung anthropomorpher Gottheiten generell zurückhaltend, bevorzugt aber verschiedenste Elemente aus der Sphäre der Göttin wie den stilisierten Baum, Capriden und Vögel. Die von Capriden und Vögeln flankierte Palme findet sich auch auf zahlreichen bemalten Gefäßen der SB-Zeit. Funde aus Megiddo und besonders aus Lachisch legen nahe, im Baum die Repräsentation einer Göttin zu sehen (s.o. § 17). Das Fragment eines solchen Gefäßes ist im Vorhof des Tempels von Str. II (15. Jh.) gefunden worden (Yadin 1961: Pl. 267,13; 310,6). Anthropomorphe Darstellungen weiblicher Gottheiten scheinen außer den drei aus Silber- und Bronzeblech geschnittenen

Figuren, die sehr wahrscheinlich aus der MB-Zeit oder der SB I stammen, in den späteren sb-zeitlichen Phasen des Tempels H keine gefunden worden zu sein.

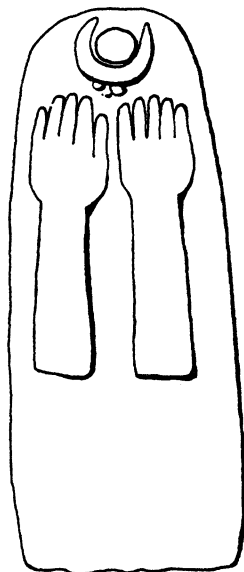
Ebenso männlich wie die Götterwelt präsentiert sich die Verehrerschaft. Zu den beiden aus der MB-Zeit überlebenden Darstellungen von Wulstsaummantel-Fürsten kommt eine fast 20 cm hohe Basaltfigur eines thronenden Mannes, wahrscheinlich ebenfalls eines Fürsten, aus Str. I A (13. Jh.; Yadin 1961: Pl. 326f; Beck 1989b: 324-327). Yadin und Beck deuten die Sitzstatue als Indiz für den Kult verstorbener Könige bzw. Fürsten. Vermutlich handelt es sich zunächst um eine Beterfigur, doch kann der thronende Fürst dann selber zum Verehrten geworden sein. Eine sehr ähnliche Figur aus der gleichen Zeit ist in Areal F gefunden worden (Yadin 1960: Pl. 197).

§ 33. Auch das am Südende der Unterstadt in den mb-zeitlichen Wall hineingebaute *Stelenheiligtum von Areal C* (Yadin 1972: 67-74; 1975: 43-57), das wie der Tempel in Areal H mit einem Löwenorthostaten versehen war (Yadin 1958: Pl. 30,2), ändert an diesem Bild kaum etwas. Wie bei der Stelenreihe vom Tel Kittan (vgl. § 21) ist auch hier nur die Stele in der Mitte der Reihe als Bildträger gestaltet. War es auf dem Tel Kittan eine weibliche Gestalt, sind es hier zwei ausgestreckte Arme und darüber eine Mondsichel mit Scheibe (**Abb. 46**). Sollten unter der Sichel tatsächlich zwei Troddeln dargestellt sein, würde es sich um das Symbol des Mondgottes von Haran in Nordsyrien handeln. Das Kultsymbol dieses Gottes war eine Standarte mit Sichelmondaufsatz; diese ist in der Glyptik der EZ II C breit belegt (s.u. § 173-177), erscheint aber ein- oder zweimal schon auf Rollsiegeln der SB-Zeit aus Geser (Parker 1949: Nr. 190; zur Datierung vgl. Courtois/ Webb 1987: 39-41 Nr. 3) und Tell Gemme (Petrie 1928: Pl. 19,30, allerdings ohne Troddeln).

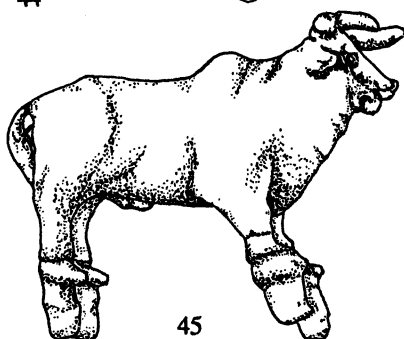
Eine große Mondsichel trägt auch die 40 cm hohe Basaltfigur eines sitzenden Mannes als Anhänger auf der Brust. Sie wurde am Südende der Stelenreihe *in situ* gefunden (**Abb. 47**). Es ist nicht klar, ob es sich um die Darstellung eines Gottes oder eines vergöttlichten Ahnen handelt. Das Mondsichelamulett auf der Brust beweist nicht, daß es sich um eine menschliche Gestalt handelt. Der fragmentarische Gott auf dem Stier aus dem Tempel im Areal H trägt auch ein Emblem auf der Brust (Yadin 1972: 73 Anm. 1). Aber selbstverständlich paßt ein Amulett ebenso gut zu einem menschlichen Träger. Auch der Becher, den die Gestalt in der rechten Hand hält, findet sich in der Hand von Göttern



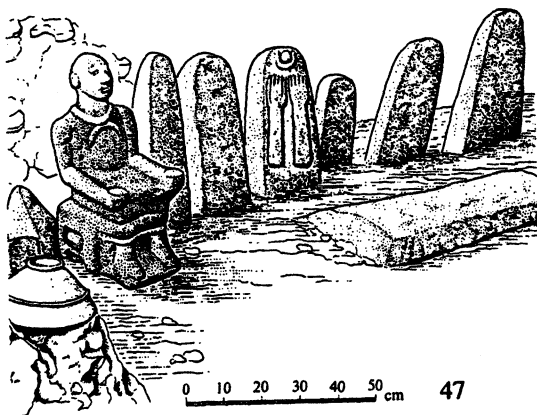
44



46



45



0 10 20 30 40 50 cm 47

und Menschen. Am ehesten spricht gegen ein eigentliches Gottes- und für ein Ahnenbild die exzentrische Lage am Südende der Stelenreihe. Das Bild der Gottheit wäre im Zentrum zu erwarten, dort, wo die reliefierte Stele steht. Drei im selben Heiligtum gefundene, kleinere und unfertige(?) Sitzstatuetten werden von P. Beck als Ahnenstatuetten gedeutet (Yadin 1958: Pl. 162,5-7; Beck 1990c).

Unbestritten sollte die Zugehörigkeit des Heiligtums zum Mondgott bleiben. Eine Mondsichel ist auch auf der mit Silber überzogenen Bronzestandarte zu sehen, die in einem andern kleinen Heiligtum im gleichen Areal C gefunden worden ist (Yadin 1960: Pl. 181; 209). Nebst der Mondsichel sind deutlich zwei Schlangen erkennbar (dazu Stern 1984: 22f), zwischen ihnen zwei Augen und eine Nase, d.h. ein menschliches Gesicht. Über der Mondsichel und unter dem Gesicht scheint je ein  $\Omega$ -förmiges Symbol dargestellt gewesen zu sein. Die schwer verständliche Ikonographie, die auch durch die kürzlich veröffentlichte Röntgenaufnahme nicht viel klarer geworden ist (Tadmor 1989), dürfte sich deshalb auf eine Göttin, vielleicht die Partnerin des Mondgottes, beziehen. Hervorzuheben ist jedenfalls, daß sich mit dem Mondemblem und der Verbindung des Wettergottes mit dem Sonnengott in Palästina/Israel die ersten Anzeichen einer an den Himmelskörpern orientierten Frömmigkeit bemerkbar machen, die offenbar von Nordsyrien her angestoßen worden ist.

## *2. Megiddo: von den Goldanhängern der Vegetationsgöttin zur Dominanz von Kriegerern*

§ 34. In Megiddo wurde im alten heiligen Bezirk in Areal BB gegen Ende der MB-Zeit auf einer Plattform ein großer Tempel vom Typ des Tempels H in Hazor errichtet. Das imposante Bauwerk war 21,50 m lang und 16,50 m breit. Während in Hazor der Hauptraum ein Breitraum ist, ist es in Megiddo ein Langraum. Eine Reihe von Untersuchungen hat nachgewiesen, daß dieser Tempel 2048 nicht Str. VIII zuzurechnen ist, wie die Ausgräber in ihrer Publikation meinten, sondern daß er eindeutig Str. X (1650-1550), also dem Ende der MB zugehört (Kempinski 1989a: 181-186) und in seiner ersten Phase ein Zeitgenosse nicht nur des mb-zeitlichen Tempels von Hazor, sondern auch des sogenannten Festungstempels von Sichem war.

Auch der in der ausgehenden MB-Zeit gegründete Tempel in Megiddo ist in der SB-Zeit mehrmals erneuert worden; es lassen sich hier vier Phasen unterscheiden. Wie in Hazor haben auch in Megiddo die für

die MB-Zeit typischen, aus Metall gegossenen oder aus Blech geschnittenen weiblichen Figuren in sb-zeitliche Schichten hinein überlebt (Loud 1948: Pl. 236,25,29; Negbi 1976: Nr. 1670f). Für die Schichten der ausgehenden MB-Zeit waren in Megiddo nackte Göttinnen, die mit beiden Händen ihre Brüste halten, besonders typisch (vgl. § 22). Neu und für die MB/SB-Übergangszeit (bzw. SB I, ca. 1550-1450) charakteristisch sind nun *birnenförmige Anhänger*, von denen in Megiddo drei, auf dem Tell el-‘Ağul fünf und im Grabtempel in Lachisch einer gefunden worden sind (Negbi 1976: Nr. 1677-1684; McGovern 1985: 114 Nr. 68-74). Im Gegensatz zu den Anhängern der MB II B, die meist aus Silber- oder Bronzeblech geschnitten waren (Tell el-‘Ağul, Geser, Megiddo, Naharija, s.o.), sind diese in der Regel aus Gold gefertigt. Sie geben nicht wie jene die Silhouette einer schlanken weiblichen Figur wieder, sondern haben den Umriß einer umgekehrten Birne, in die Kopf, Brüste, Nabel und vor allem eine weibliche Scham punziert sind (Abb. 48). E.E. Platt (1976) sieht auch in der Gesamtform des Anhängers eine weibliche Scham imitiert; die dem Rand entlang laufenden Muster würden die Schamhaare andeuten. Einzelne Funde legen die Vermutung nahe, diese Form von Schmuck sei an Hüftgürteln getragen worden (vgl. Petrie 1930: Pl. 26,103; Pl. 27). Während die mb-zeitlichen Anhänger im wesentlichen auf Palästina beschränkt sind, haben sich zahlreiche Anhänger der neuen Art auch in Ugarit gefunden (Negbi 1976: Nr. 1685-1695). Bei manchen dieser Stücke wächst wie bei einem der Stücke vom Tell el-‘Ağul (Abb. 49) ein Zweig aus Nabel oder Scham der Göttin. In diesem Punkt knüpfen die Anhänger der beginnenden SB-Zeit also an die Ikonographie der ‚Zweig Göttin‘ der Skarabäen der MB II B an, bei der mit der Scham gelegentlich ein Zweig verbunden ist (vgl. Abb. 12b-c). Die Verbindung zur Vegetation wird beim Anhänger von Abb. 49 zusätzlich durch die Lotusblüte, das ägyptische Regenerationssymbol, am Hals der Göttin unterstrichen. Wie die Anhänger der MB II B sind auch die sb-zeitlichen über längere Zeit vererbt worden, aber keiner dieser Goldanhänger ist über die SB-Zeit hinaus in einen eindeutig eisenzeitlichen Kontext gelangt.

§ 35. Zu den kostbaren Darstellungen der Göttin in Metall treten in der SB-Zeit zum ersten Mal in größerem Umfang billige, aus Modeln gepreßte *Tonfiguren*. Wir haben schon gesehen, wie in der ausgehenden MB II B bei den Metallfiguren in Megiddo die Göttin, die mit beiden Händen ihre Brüste präsentiert, besonders beliebt war. Dieser Typ (Winter 1983: 103-110 Typ 3) ist auch bei den Tonfiguren am popu-

lärsten. Das einzige ganze Stück aus Megiddo stammt aus Grab 26B, das aufgrund der Keramik klar ins ausgehende 16. und beginnende 15. Jh. zu datieren ist (**Abb. 50**). Die Figur trägt eine hohe Kopfbedeckung, wie sie bei den Metallfiguren der MB-Zeit häufig zu finden war. May listet Fragmente von acht weiteren Stücken auf und verweist auf gut erhaltene Parallelen aus Geser, Ta'anach, Sichem und vom Tell Abu Hawam (May 1935: 30f; Pl. 31).

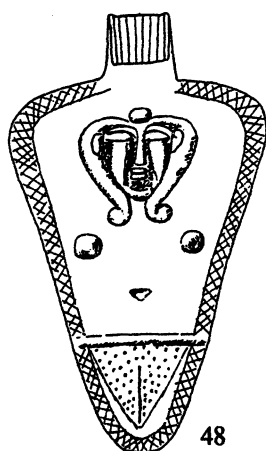
Ein Zwischending zwischen den kostbaren Metall- und den billigen Tonfiguren sind die nur in der SB I anzutreffenden kleineren, aber fülligen Frauenfiguren aus damals kostbarem, gegossenem Glas oder Fayence. Sie halten wie die Tonfiguren ihre Brüste, weisen aber keine hohe Kopfbedeckung auf und sind deshalb weniger sicher als Göttinnen anzusprechen.<sup>22</sup> Ebenso gut eine Frauen- wie eine Göttinnenfigur könnte eine Fayencestatuette aus Megiddo Str. IX (1550-1479) sein, die eine nackte Frau mit stark betonter Scham und eng an die Oberschenkel gelegten Armen zeigt (Loud 1948: 241,5; vgl. zum Ganzen aber § 57ff).

§ 36. Der *sakrale Baum*, der auf dem Goldanhänger von Abb. 49 zu sehen war, ist im sb-zeitlichen Megiddo auf den verschiedensten Bildträgern präsent. Wie in Hazor sind auch in Megiddo zahlreiche Rollsiegel des gewöhnlichen Mitanni-Stils gefunden worden; wie dort zeigen sie Tierreihen und den von menschlichen Verehrern und Tieren flankierten sakralen Baum (**Abb. 51**; vgl. Guy 1938: 182-184; Loud 1948: Pl. 160,9; 161,10-16). Auf dem überdurchschnittlich schön gearbeiteten Stück von **Abb. 52** erscheint die ‚nackte Göttin‘ neben dem von Capriden flankierten Baum; ein von einem Löwen und einem Stier flankierter Hirsch bildet ihr Pendant, wobei Stier und Löwe gleichzeitig die Göttin wie eine ‚Herrin der Tiere‘ flankieren. Eine männliche Gestalt mit verehrend erhobenen Armen und ein auf den Hinterbeinen hockender Kerub flankieren zudem den Baum, der auf jeden Fall eng mit der Göttin verbunden ist.<sup>23</sup> Auf einem ähnlich geschnittenen Hämatit-Rollsiegel aus Akko (**Abb. 53**) ist im unteren Register der von

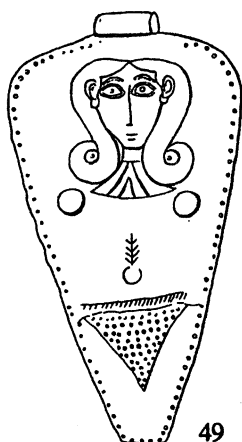
<sup>22</sup> Plaketten aus Glas sind in Lachisch und Bet-Schean (Tufnell 1958: 83 mit Pl. 27,2 = Winter 1983: 105 mit Abb. 27; Rowe 1940: Pl. 68A,7), Plaketten bzw. -fragmente aus Fayence in Megiddo und Bet-Schean (Schumacher 1908: A 63f mit Abb. 79a; Loud 1948: Pl. 241,2,4; Rowe 1940: Pl. 35,12) gefunden worden.

<sup>23</sup> Spricht Winter 1983: 175, dessen Abb. 143 eine Umzeichnung der Photographie von Parker 1948: Nr. 128 darstellt, noch von einem „unstrukturierten Siegel“, so soll die hier publizierte neue Abtrennung die Komplexität der äußerst planvollen Komposition deutlich machen.

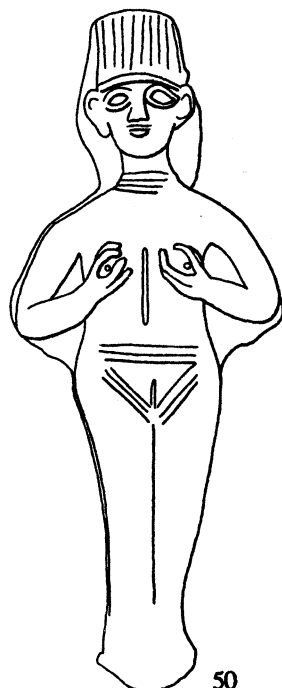




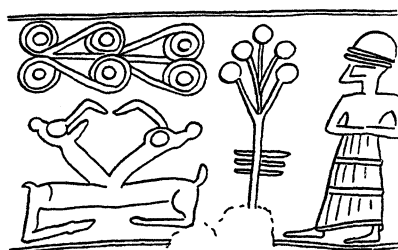
48



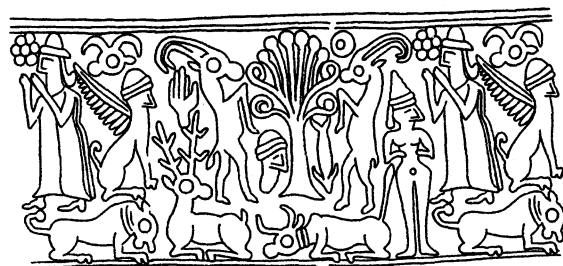
49



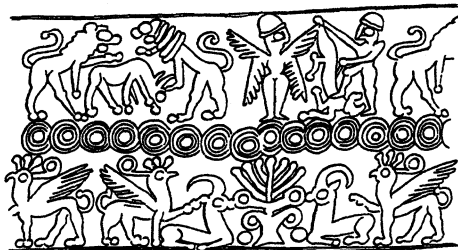
50



51



52



53

Capriden und Keruben flankierte Palmett-Baum zu sehen und im oberen Register, genau über dem Baum, die nackte, mit vier Flügeln ausgestattete Göttin. Die vier Flügel sind als uranisches Element zu deuten. Die uranischen Aspekte der Göttin, die in Palästina in der SB-Zeit neu in Erscheinung treten, werden auch durch die Anhänger in Form eines achtstrahligen Sterns repräsentiert, die unten auf S. 84f vorgestellt werden.

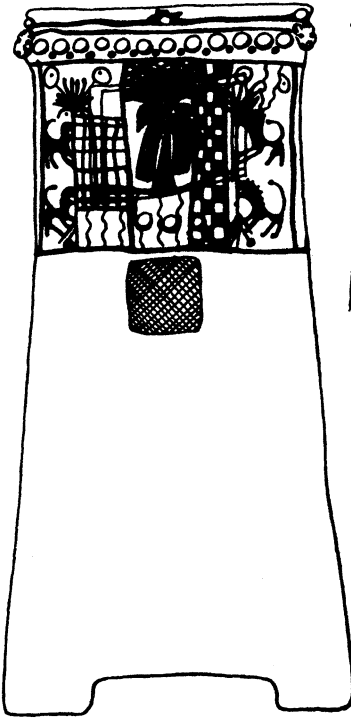
Bemalte Gefäße mit einer mehr oder weniger stark stilisierten Palme, die von Tieren flankiert wird, sind schon für die MB II B vereinzelt belegt (vgl. § 17 mit Abb. 16). Ist in Hazor nur das Fragment eines solchen Gefäßes aus dem 15. Jh. gefunden worden (vgl. § 32), so stammt aus Megiddo eine ganze Reihe solcher Gefäße, die mehrheitlich dem 14. oder 13. Jh. angehören. Dreimal ist die Palme von zwei Capriden flankiert (Loud 1948: Pl. 48,4; 58,1-2; 72,3), einmal von vier (ebd. Pl. 64,4) und einmal von vier Capriden und zahlreichen Vögeln (Abb. 54).<sup>24</sup> Vereinzelt sind Gefäße auch nur mit Palmen und ‚Wasserlinien‘ (ohne Tiere) bemalt (Loud 1948: Pl. 63,3; 67,19). Eine besonders interessante Variante dieser Art von Malereien ist im oberen Drittel eines ursprünglich ca. 70 cm hohen rechteckigen Tonständers zu sehen (Abb. 55a): Auf zwei Seiten sind je drei Palmen mit ‚Wasserlinien‘ dargestellt. Von einem Baum herabströmende Wasser mögen merkwürdig erscheinen, aber auf einer Gefäßmalerei vom Tell el-Far‘a (Süd) sind die Linien durch zwei Fische eindeutig als Wasserlinien charakterisiert (Abb. 55b). Auf der mit einem Fenster versehenen Vorderseite des Kultständers werden zwei Palmen von Löwen flankiert (zu den Löwen vgl. auch die Bronze Loud 1948: Pl. 240,3). Palme, Capride, Löwe und Taube bilden die Sphäre der Göttin (vgl. § 17). Belege aus Lachisch und Afek werden zeigen, daß die Palme ganz eindeutig die Vitalität der Göttin vergegenwärtigt (vgl. § 44). Diese erscheint auf den Malereien aber nie in gynaikomorpher Gestalt. Kempinski (1989b) hat neulich vorgeschlagen, in dem eben beschriebenen Ständer das Modell eines der Tempeltürme zu sehen, die die Eingänge der sogenannten ‚Festungstempel‘ von Megiddo, Hazor und Sichem flankierten. Falls diese Hypothese stimmt, ist es interessant, daß mit den Löwen die aggressive Seite der Göttin betont wird.

§ 37. Hauptbewohner des ‚Festungstempels‘ dürfte aber keine weibliche, sondern eine männliche Gottheit gewesen sein, und zwar die glei-

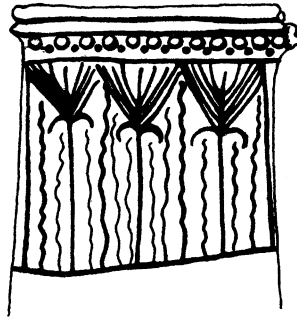
<sup>24</sup> Parallelen aus ganz Palästina finden sich bei May 1935: Pl. 40; zur zeitlichen Abfolge vgl. Amiran 1969: 161-165.



54



55a



55b

che, die in Hazor auf dem Stier stehend dargestellt worden ist.<sup>25</sup> Wir sehen keine Gründe, mit Kempinski gleich an eine Triade von Gottheiten zu denken, die in diesem Tempel verehrt wurden, nämlich El, Ba‘al und eine Fruchtbarkeitsgöttin (Kempinski 1989a: 185f). Die Funde scheinen in eine andere Richtung zu deuten.

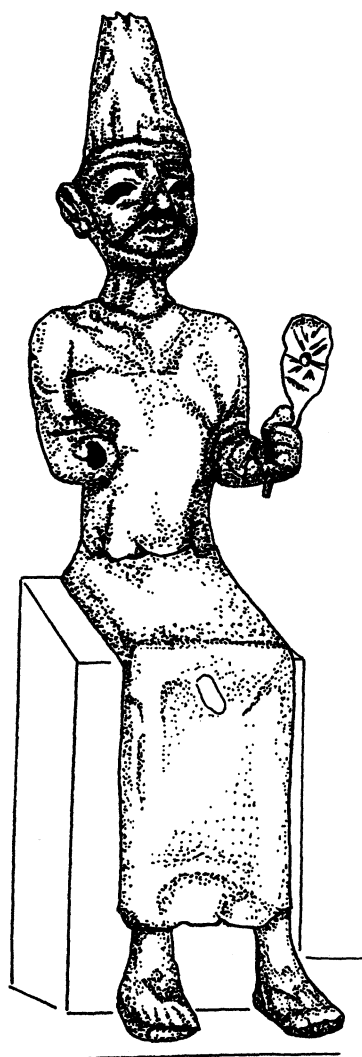
Wie Kempinski selber feststellt, sind in der SB-Zeit kaum noch kostbare Metallfiguren der Göttin hergestellt worden. Die kleine Bronzefigur (9,5 cm) eines Thronenden mit dem für die MB-Zeit typischen Wulstsaummantel und der ebenfalls für diesen typischen Kopfbedeckung, der die eine Hand segnend oder verehrend erhoben hat, wurde südlich des Tempels gefunden (Loud 1948: Pl. 235,23 = Negbi 1976: Nr. 1451; vgl. auch Loud 1948: Pl. 236,24). Es ist nicht nur fraglich, ob die Figur je zur Ausstattung des sb-zeitlichen Tempels gehört hat, sondern auch, ob sie El darstellte. Denn im Gegensatz zur Darstellung auf der berühmten Stele aus Ugarit (ANEP Nr. 493; vgl. Wyatt 1983) ist die Figur aus Megiddo bartlos.

Aus dem sb-zeitlichen Tempel stammt hingegen eine ungewöhnlich große, gut 25 cm hohe, mit Blattgold überzogene Bronzefigur eines thronenden jugendlichen Gottes mit knöchellangem Kleid und hoher Kopfbedeckung (Abb. 56). Es könnte sich um ein eigentliches Kultbild handeln. In der einen Hand hält der Gott eine Blüte. Es ist zu einfach, thronende Götter durchwegs als El und schreitende als Ba‘al zu bezeichnen; die Kämpfe und Niederlagen Ba‘als enden schließlich auch in seiner Inthronisation. Die Blüte in der einen Hand verbindet die Figur ikonographisch mit dem Wettergott auf den Skarabäen der MB II B (s.o. Abb. 32a-d). Daß der Wettergott (Ba‘al-Hadad) in der SB-Zeit die dominierende Gottheit der großen Zwischenebene von Jesreel war, läßt sich auch aus den Einleitungsformeln von Briefen aus Ta‘anach schließen (Glock 1983: 60f<sup>26</sup>).

<sup>25</sup> In Grab 912B (SB II A, 14. Jh.) ist eine kleine Stierbronze von der Art des in Abb. 45 abgebildeten Stücks aus Hazor gefunden worden (May 1934: Pl. 34).

<sup>26</sup> Brief 2,2; 5,3; 6,3. Beachte Glock 1983: 60 Anm. 18-19 den Hinweis, daß in Brief 1,20f (gegen Albright) *nicht* von einem *um(m)ān Ašīrat* die Rede ist (so schon Rainey 1977: 59; von Day 1986: 386; Smith 1990: 6.84 u.v.a. nicht zur Kenntnis genommen)!

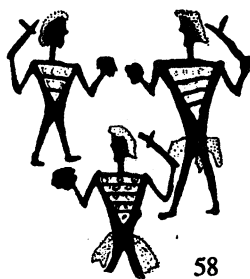
Die westsemitischen *Personennamen der Amarna-Korrespondenz* aus Palästina bezeugen klar die Dominanz Ba‘als im kanaanäischen Raum: Ba‘lu-meḥir von Gat-Paddalla, Addaya von Gaza, Pu-Ba‘lu von Yurša, Adda-danu von Gezer, Šipti-Ba‘lu von Lachisch, Šamu-Addu von Šimron, vielleicht auch Šubandu (vgl. daneben ‘Abdi-Tirši von Hazor, Milki-Ilu von Gezer, Yabni-Ilu von Lachisch). Namen von Göttinnen begegnen in den Personennamen ‘Abdi-Ḥepa von Jerusalem und ‘Abdi-Aštarti von Qiltu oder Gat(?). Zum Ganzen vgl. nun Hess 1989; de Moor 1990: 104.



56



57



58



59

Eine weitere, knapp 14 cm hohe Bronzefigur ist südlich des Tempels gefunden worden. Im Gegensatz zur eben genannten ist sie schreitend dargestellt und trägt nur einen Schurz und eine hohe Kopfbedeckung, die an die oberägyptische Weiße Krone erinnert. Der linke Arm ist verloren; der Gegenstand, den die rechte, zum Schlag(?) erhobene Hand gehalten hat, fehlt (Loud 1948: Pl. 235,22 = Negbi 1976: Nr. 1360). Es kann sich bei dieser Figur um eine Darstellung des Wettergottes, aber auch um eine solche Reschefs (Schulman 1985) oder evtl. gar des Pharaos handeln. Eine sichere Entscheidung ließe sich nur treffen, wenn die Attribute erhalten wären. Bei einer 13 cm hohen Figur, die in Megiddo in Grab 4 gefunden worden ist, sind die Attribute noch vorhanden: eine Handwaffe und ein Schild (**Abb. 57**). Die Kombination dieser Attribute ist typisch für Reschef, ebenso der private Fundkontext. Im Bereich der Metallfiguren hat beim Übergang von der MB- zur SB-Zeit ein entscheidender Wandel stattgefunden: Die nackten Göttinnen sind weitgehend von kämpferischen Göttern wie Ba'al und Reschef abgelöst worden.

§ 38. Dieser Wandel entspricht einer Verschiebung im ikonographischen Symbolsystem auf menschlicher Ebene. Die Loyalitätsthematik und die erotische Begegnung der Geschlechter (§ 26-28) wird durch kriegerische Darstellungen abgelöst. Auf zwei bemalten Tonscherben der ausgehenden SB II B, die vielleicht vom gleichen Gefäß stammen, sind *Krieger* mit Handwaffen und kleinen Schilden zu sehen, die mit dem kämpferischen Gott, den die Bronze aus Grab 4 darstellt, fast identisch sind, nur daß den Kriegern die hohe Kopfbedeckung fehlt und sie im Gegensatz zum Gott bärtig sind (**Abb. 58-59**).

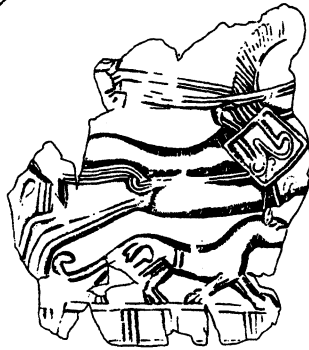
Das für die SB-Zeit neue und typischste ikonographische Symbol in den Bereichen Kampf und Krieg ist der *Streitwagen*. Er dringt von verschiedenen Seiten nach Palästina vor, so z.B. aus dem mykenischen Raum auf einem Gefäß aus der 2. Hälfte des 14. Jhs., das in Dan gefunden worden ist (Biran 1975: 316; Farbtafel ebd. 266). Der wichtigste Vermittler dieser neuen Ikonographie ist aber Ägypten. Dort taucht eine Streitwagenszene auf einem Skarabäus zum ersten Mal auf einem Siegelamulett unter Thutmosis I. auf (um 1490; Desroches-Noblecourt 1950: Pl. 9,8 = Keel 1975: 446 Abb. 12; vgl. Hornung/Staehelin 1976: Nr. 662). Aus Palästina sind Darstellungen des Pharaos, der vom Streitwagen aus mit dem Bogen seine Feinde dominiert, bis heute erst aus der 19. Dynastie (13. Jh.) bekannt (**Abb. 60**; vgl. Givon/Kertesz 1986: Nr. 141). Ein Skarabäus vom Tell el-Far'a (Süd) aus der glei-



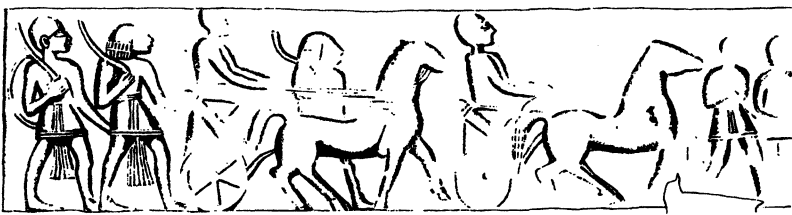
60



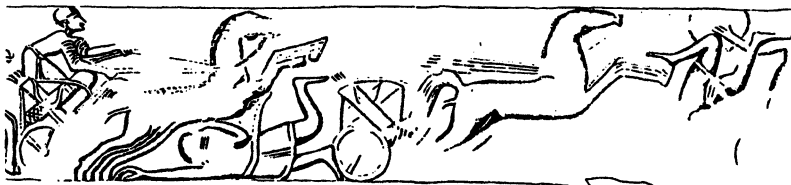
61



62



63



64

chen Zeit zeigt den Pharao ohne Bogen im Streitwagen und gefesselte Feinde, die vor ihm hergehen (**Abb. 61**). Auf weiteren ägyptischen Siegelamuletten aus Der el-Belah, vom Tell el-Far‘a (Süd) und aus Geser ist der Pharao im Streitwagen ohne Feinde zu sehen (vgl. Wiese 1990: 81-87).

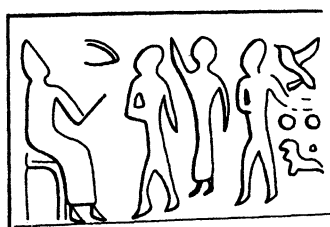
Ein interessantes Elfenbeinfragment aus dem Hortfund in Megiddo, der Material aus der Zeit zwischen 1350 und 1150 enthält, läßt ein galoppierendes, offensichtlich an einen Streitwagen angespanntes Pferd erkennen, unter dem ein Löwe dahintrabt (**Abb. 62**; vgl. zum Folgenden Liebowitz 1980; 1987: 5f). Ein Schlachtlöwe unter bzw. neben den Streitwagenpferden ist häufig auf den großen Schlachtenreliefs in Medinet Habu zu sehen, die Ramses III. auf dem Weg zur Schlacht bzw. auf dem Rückweg von der Schlacht zeigen (vgl. Nelson 1930: Pl. 17. 31; Nelson 1932: Pl. 73.77.92; Schweitzer 1948: 51f). Beim Megiddo-Elfenbein scheint es sich um eine eigentliche Schlachtszene gehandelt zu haben. Schon die Übernahme dieser Szenen auf Siegelamulette (vgl. **Abb. 60-61**) macht deutlich, daß der kämpfende Pharao Teil des religiösen Symbolsystems Ägyptens ist. Zwei andere, leider stark verwitterte Elfenbeine aus dem gleichen Fund in Megiddo scheinen kanaanäische Fürsten dagegen ohne alle typisch ägyptischen Attribute und ohne jedes religiöse Symbol im Streitwagen auf dem Weg zur Schlacht und in der Schlacht dargestellt zu haben (**Abb. 63-64**). Ein so wichtiger Bereich wie der Krieg erscheint hier ohne sichtbare religiöse Interpretation.

§ 39. Auf einem weiteren, sehr berühmten Elfenbein kehrt ein Fürst im Streitwagen vom siegreichen Kampf zurück (**Abb. 65**). Zwei nackte, an die Pferde gebundene Schasu-Nomaden gehen vor dem Wagen her (vgl. Giv'eon 1971: 201f; Staubli 1991: 64). Die geflügelte Sonnenscheibe über den Pferden erinnert nicht nur an den ägyptischen Ursprung und die Beliebtheit solcher Szenen unter Ramses III., sondern läßt den Sieger von der Gottheit gesegnet erscheinen. Die linke, durch drei übereinander angebrachte Pflanzen abgetrennte Hälfte dieses Elfenbeins zeigt die Siegesfeier. Botenvögel verbreiten die Nachricht vom Sieg (Keel 1977b: 138-141; vgl. dazu die Darstellung auf einem etwa gleichzeitigen Rollsiegel vom Tell el-‘Ağul, **Abb. 66a**). Der Fürst sitzt auf einem Kerubenthron; einen solchen zeigt auch eine rundplastisch gearbeitete Miniatur aus dem gleichen Hortfund von Megiddo (**Abb. 66b**). In der rechten Hand hält der Fürst von **Abb. 65** eine Schale von der Art, wie sie Diener aus einem großen Mischkrug links nachfüllen. Über dem Mischkrug stehen auf einem Gestell zwei Becher in Tier-

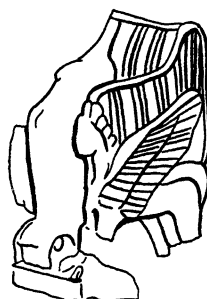




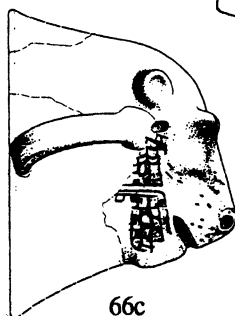
65



66a



66b



66c

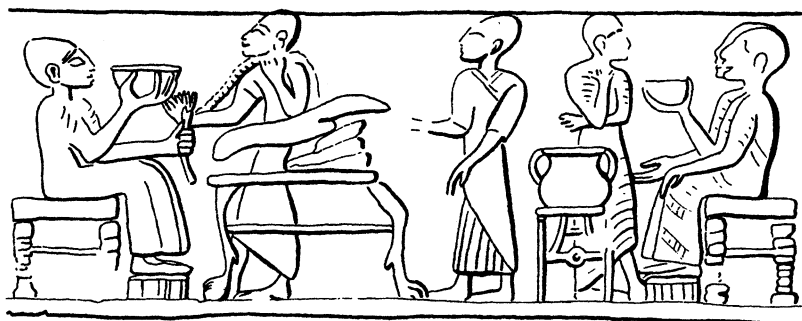
kopfform (Gazelle und Löwe). Ein Trinkgefäß in Form eines Löwenkopfes ist z.B. auf dem Tel Zeror gefunden worden (Abb. 66c; vgl. Zevulun 1987). Dem thronenden Fürsten überreicht die Fürstin eine Lotusblüte und bedient ihn mit einem Handtuch. Eine zweite Frau spielt die Leier.

Wie die Kriegs-, so hat auch die Festszene dieser Elfenbeinritzung Parallelen auf anderen Elfenbeinen aus Megiddo. Auf diesen erscheint der Fürst ebenfalls mit Schale und Lotus thronend (Abb. 67). Statt der Fürstin bedient ihn ein Diener mit dem Handtuch. Auch die übrige Festgesellschaft ist ausschließlich männlich. Ein weiteres Elfenbein der gleichen Gruppe zeigt Tributbringer mit Gänsen (Loud 1939: Nr. 162). Während auf den Darstellungen der MB-Zeit Frauen als sexuelle und gleichgewichtete Partnerinnen erscheinen, figurieren sie hier als Dienerinnen vor dem thronenden Fürsten oder fehlen ganz. Die Hauptbeschäftigung des Fürsten ist nun analog zum neuen Image der Götter nicht mehr die Begegnung mit der Göttin, sondern der Triumph über Feinde.

Die neue Unterordnung der Frau bestätigt eine weitere Elfenbeinritzung aus Megiddo, die in rein ägyptischer Manier eine Frau zeigt, die einem thronenden König(?) einen Blumenstrauß darbringt (Loud 1939: Nr. 378). Eine weitere – nicht rein ägyptische, aber sehr stark ägyptisierende – Elfenbeinritzung vom Tell el-Far‘a (Süd) bestätigt das in Megiddo gewonnene Bild (Abb. 68a). Hier füllt eine Dame dem Fürsten die Schale und überreicht ihm eine Lotusblüte. Liebowitz möchte die Szene analog zu der aus Megiddo als Siegesfeier deuten (1980: 165f). Stichhaltige Gründe dafür gibt es allerdings nicht. Die Begleitszenen (Leben in den Sümpfen, Entenfang: Abb. 68b), die Liebowitz als Beschaffung von Lebensmitteln interpretiert, legen das nicht nahe. Eine gewisse Analogie bestünde bestenfalls, wenn man die Entenjagd als Feindvernichtungsritual deuten würde, was aber im Kanaan des 14./13. Jh. wenig wahrscheinlich ist (für die Spätzeit vgl. Alliot 1946; Keel 1984: 78f mit Abb. 111).

### *3. Lachisch und der ägypto-kanaanäische Synkretismus in Südpalästina*

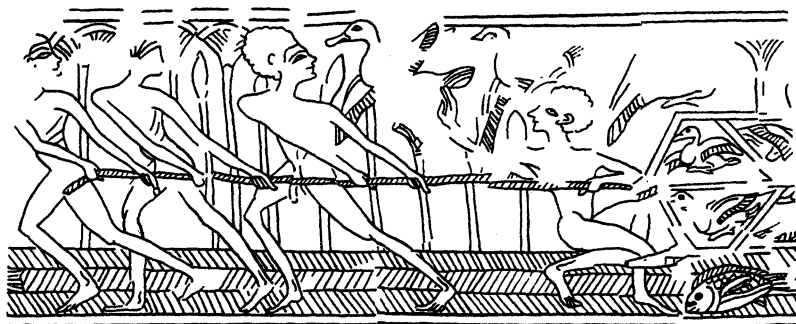
§ 40. Das weit im Norden Palästinas gelegene Hazor weist in der SB-Zeit nur wenige Spuren ägyptischer Ikonographie auf. Im mittelpalästinischen Megiddo ist dieser Einfluß erheblich stärker. In Lachisch und anderen südpalästinischen Fundorten dominiert er ganz eindeutig.



67



68a



68b

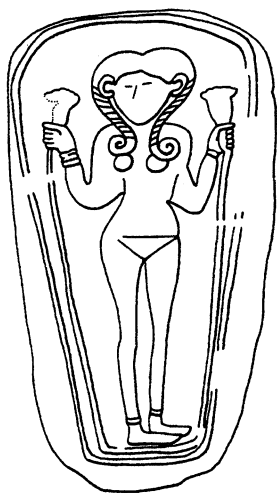
Die wichtigsten Fundplätze in Lachisch sind der sogenannte Grabentempel am Westfuß des Tells, der seinen Namen dem Umstand verdankt, daß er in den Befestigungsgraben der MB II B hineingebaut wurde, und der ägyptisierende Tempel auf dem Tell. Der Grabentempel weist drei Phasen auf, die dem 15. (Phase I), dem 14. (II) und dem 13. Jh. (III) zugewiesen werden (Tufnell 1940: Pl. 66-73). Der Grundriß ist wenig charakteristisch für Tempel, weshalb Ottosson die Anlage in Analogie zu Bauten in Hazor und Sarepta als Töpferwerkstatt deuten will (1980: 81-92). Aber die ebenfalls asymmetrischen Heiligtümer von Tel Mevorach und Tel Qasile bieten naheliegendere Parallelen für Vergleich und Deutung des Grabentempels, wo nicht nur für sb-zeitliche Kultstätten typische Keramikgefäße, sondern auch zahlreiche andere für diese charakteristische Objekte gefunden wurden (s.u.). Auch das Podium an der südlichen Hallenwand, das in allen drei Phasen bestand, macht ein Verständnis der Anlage als Tempel nach wie vor am wahrscheinlichsten (vgl. Mazar 1980: 61-73; Coogan 1987b: 4).

Der Tempel von Str. VI (13. Jh.) auf dem Tell weist hingegen einen für die SB-Zeit typischen Grundriß auf: Vorhalle, Halle und eine erhöhte, über eine Treppe zugängliche Cella. Zur Begründung des ägyptischen Charakters dieser und ähnlicher Anlagen in Bet-Schean hat man auf Totenkapellen und auf den Flußtempel in Tell el-‘Amarna hingewiesen. Aber es ist auch denkbar, daß die Grundrisse jener Heiligtümer, die in ‘Amarna aus dem Rahmen fallen, von denen vorderasiatischer Tempel abhängig sind, wie sie sich am Übergang von der MB- zur SB-Zeit entwickelt haben. Mindestens einzelne Ausstattungselemente des Tempels auf dem Tell von Lachisch sind allerdings typisch ägyptisch, so die oktogonalen Säulen, die das Dach der Halle trugen, und die Steingeländer an der Treppe, die zur Cella hinaufführte (Keel/Kühler 1982: 913-916; H. Weippert 1988: 284-293).

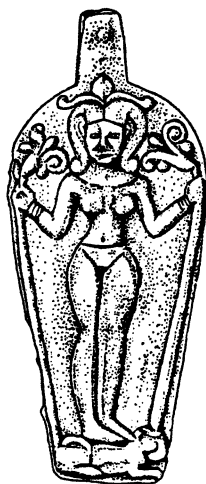
§ 41. In Megiddo und an andern Fundorten nördlich des Karmel dominiert bei der in der SB-Zeit einsetzenden Produktion billiger Terrakottafigurinen die Göttin, die ihre Brüste hält. Im Süden ist es eine nackte Göttin mit Schulterlocken, die die Arme abgewinkelt hält und mit jeder Hand einen Papyrus- oder Lotusstengel umfaßt (Winter 1983: 110-114 Typ 4).<sup>27</sup> In Lachisch sind zwei solche Terrakotten gefunden worden (Abb. 69; vgl. Tufnell 1940: Pl. 28,6). Ikonographisch handelt es sich

---

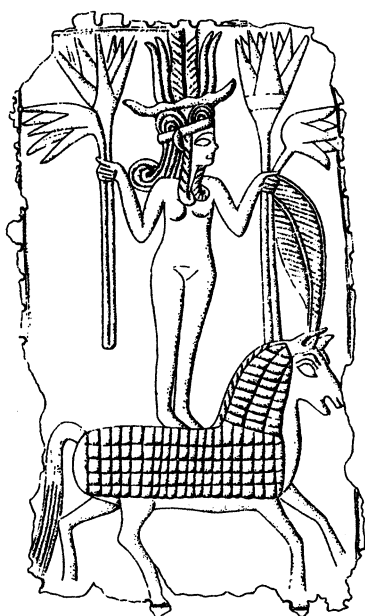
<sup>27</sup> Pritchard hat vor bald fünfzig Jahren 37 Stück aufgelistet (1943: 6-10): 3 aus Megiddo, 34 von Fundorten südlich des Karmel, besonders aus Geser, Bet-Schemesch und vom Tell Bet Mirsim. Seither hat sich die Zahl fast verdoppelt.



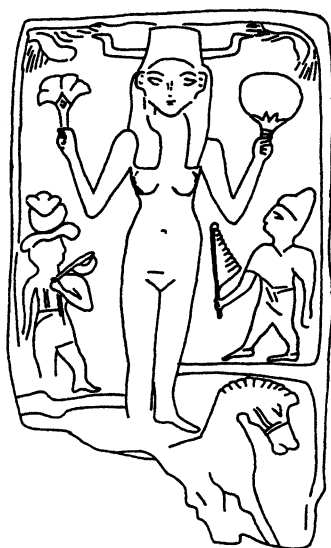
69



70



71



72

um eine ägyptisierende Version der ‚Zweig Göttin‘ der MB-Zeit (vgl. § 15, 17). An die Stelle der Zweige sind typisch ägyptische Pflanzen getreten, an die Stelle des geraden, schulterlangen Haars die mittlerweile zur Hathorfrisur avancierten Schulterlocken (vgl. Schroer 1989: 174-185). Da sich neben einer Göttin mit diesen Attributen auf ägyptischen Stelen des Neuen Reiches die Beischrift *qdš* „Heiligkeit“ findet, hat sich für diese Darstellungen die Bezeichnung ‚Qudschu-Typ‘ eingebürgert.<sup>28</sup> Auf den ägyptischen Stelen steht die Göttin in der Regel auf einem Löwen (vgl. Abb. 4) und wird von zwei Göttern, meistens Reschef und Min, flankiert. In Palästina ist das Stehen auf dem Löwen seltener belegt, z.B. auf einem Bronzanhänger aus Akko (Abb. 70) und auf zwei auf Tel Ḥarasim gefundenen Terrakottaplaketten.<sup>28a</sup>

Eine interessante Variante dieses Typs ist auf einem Goldblatt zu sehen, das im Tempel auf dem Tell gefunden worden ist. Statt auf einem Löwen steht die Göttin mit der Atefkrone geschmückt auf einem gepanzerten(?) Pferd (Abb. 71; vgl. Clamer 1980; Hadley 1989: 208-211). Beide Attribute, die Atefkrone wie das Pferd, sind sonst typisch für die kriegerische ‚Anat bzw. ‚Astarte.<sup>29</sup> Auf einem Tonmodell, das auf Tel Qarnayim in der Nähe von Bet-Schean gefunden worden ist (Abb. 72; Ben-Arieh 1983), steht die Göttin ebenfalls auf einem Pferd und wird, ähnlich wie auf den ägyptischen Stelen, von zwei männlichen Gottheiten flankiert.<sup>30</sup> Das Pferd hat in der SB-Zeit ausschließlich kriegerische Konnotationen. Die Göttin, deren Sphäre primär Vegetation und – weniger ausgeprägt – Tiere der Wildnis waren, wird durch das neue Podesttier in die Sphäre des Krieges hineingezogen, der sich im ikonographischen Symbolsystem besonders des 13. Jhs. einen dominierenden Platz errang (s.o. § 37-39).

<sup>28</sup> *Qdš* ist wohl nicht ein Name der Göttin, sondern als Epithet Bezeichnung für ihren in diesen Darstellungen hervortretenden Aspekt sexuell-erotischer Mächtigkeit (vgl. zur Diskussion Winter 1983: 112f; Lipiński 1986: 89f). Zur falschen Identifikation der Göttin vom Qudschu-Typ mit Aḡrat/Aschera (Cross 1973: 33-35; Maier 1986: 81-96; Hadley 1989: 70-73 u.v.a.) vgl. Wiggins 1991.

<sup>28a</sup> Vgl. Sh. Givon, Tel Ḥarasim: Hadašot Arkeologiyot 97 (1991) 76 Fig. 110.

<sup>29</sup> Vgl. die Darstellung auf einer rechteckigen Platte aus dem Kairener Museum, wo ‚Anat/‚Astarte mit Atefkrone auf einem Pferd stehend neben Ba‘al-Seth auf dem Löwen erscheint (Keel u.a. 1990: 408f Abb. 104).

<sup>30</sup> Vgl. Schulman 1984; Givon 1986. Es scheint sich um einen kanaanäischen Wettergott (rechts mit Pflanze[?], vgl. Abb. 32a-d) und einen ägyptischen Kriegsgott vom Typ des Month-Onuris zu handeln. Vgl. dazu die ikonographische Parallele auf einem Elfenbein aus Megiddo (Loud 1939: Nr. 125; vgl. Ben-Arieh 1983: 75 Anm. 20).

§ 42. Neben die Göttin vom Qudschu-Typ, für die bei aller Ägyptisierung ein kanaanäischer Ursprung angenommen werden muß, der in ihrer Frontalität, in ihrer Nacktheit und in ihrem Bezug zur Vegetation auch deutlich bleibt, tritt in der SB II die rein ägyptische Hathor in ihrer klassischen Form. Sechs Hathorköpfe aus ägyptischer Fayence sind als Anhänger und Bestandteil eines Colliers in der jüngsten Schicht (13. Jh.) des Grabentempels von Lachisch gefunden worden. Vom gleichen Ort kommt ein Hathorkopf-Amulett mit Kuhgehörn und Sonnenscheibe (**Abb. 73**; vgl. McGovern 1985: 110 Nr. 12f; Tufnell 1940: Pl. 14 oben). Der Tell el-‘Ağul hat ein von zwei Uräen flankiertes Hathorsistrum-Amulett aus Gold geliefert, das aufgrund des Fundkontexts in die SB I oder II A zu datieren ist (**Abb. 74**; vgl. auch Petrie 1933: Pl. 17 oben links; Pl. 28,9). Auf Skarabäen und ähnlichen Siegelamuletten löst das durch und durch ägyptische Hathorsistrum den Göttinnenkopf der MB-Zeit (s.o. § 16) ab und verdrängt auf diesen Bildträgern auch die einheimische ‚Zweigöttin‘ (s.o. § 15). 18 von 22 bekannten Belegen kommen von Fundorten südlich des Karmel. **Abb. 75a-c** sind in Lachisch, **Abb. 75d** auf dem Tell el-‘Ağul gefunden worden.<sup>31</sup>

Frauenköpfe mit Hathorlocken, die in verschiedensten Funktionszusammenhängen auftreten und in verschiedensten Materialien hergestellt worden sind, finden sich aber auch nördlich des Karmel nicht selten. Dabei ist nicht immer ganz klar, ob wirklich Hathor gemeint ist. Zwei Köpfe aus Gold aus Megiddo Str. VIII (1479-1350) dienten als Verschuß einer Doppelflasche für kosmetische Öle. Die kreisrunden Schalen, in die das Öl floß, erinnern an Sonnenscheiben (Loud 1948: Pl. 232,5). Ein ähnlicher Krugverschuß aus Elfenbein ist in einem Grab der SB I in Hazor zutage gekommen (**Abb. 76**). Als Göttin der Schönheit und der Liebe hätte Hathor in einem solchen Kontext durchaus ihren Platz. Bei einer Standartenbekrönung aus dem 14. Jh. aus Bet-Schean handelt es sich sicher um den Hathorkopf, da er das Kuhgehörn mit der Sonnenscheibe trägt (Rowe 1940: Pl. 47A,3). In Siqmona bei Haifa ist eine Elfenbeinklapper gefunden worden, die mit einem Frauenkopf mit Schulterlocken geschmückt ist (**Abb. 77**). Ein Fragment einer solchen Klapper stammt aus einer Schicht des 14. Jhs. in Bet-Schean (Rowe 1940: Pl. 47A,4). Da Hathor Göttin der Musik ist, handelt es sich wohl auch hier um ihr Bild (Giveon 1978: 68-72). Weniger sicher ist das bei einer Reihe von Appliken in Form des Kopfes

<sup>31</sup> Die Belegsammlung von S. Schroer verzeichnet auf dem Tell el-‘Ağul 6, in Geser 5, in Lachisch 4, in Akko 3, auf dem Tel Anafa, in Aschdod, Bet-Schemesch, Tell el-Far‘a (Süd) je ein Stück (Schroer 1989: 143-146.163-167.185).

mit den Schulterlocken, die im Elfenbein-Hortfund aus der letzten Phase des sb-zeitlichen Megiddo zutage gekommen sind (Loud 1939: Pl. 44,190-193).

Die deutlichsten Spuren für den Kult der ägyptischen Hathor im sb-zeitlichen Palästina stammen aus dem äußersten Süden des Landes. Dort besaß die Göttin in Timna, nördlich von Elat, ein eigenes Heiligtum (Rothenberg 1988). Zwei Kapitelle mit Hathorköpfen und ein 20 m über dem Tempel im Felsen angebrachtes Relief aus der Zeit Ramses' III., das den Pharao beim Opfern vor der Göttin mit dem Kuhgehörn und der Sonnenscheibe auf dem Kopf zeigt (Abb. 78), beweisen, daß es sich um ein dieser Göttin geweihtes Heiligtum handelt (vgl. Schulman 1988: 116.143f). Drei Fragmente von großen Hathorkopfsistren aus glasierter Fayence bzw. glasiertem Ton sind ein weiterer Hinweis (ebd. 118f; vgl. auch Fig. 27,2.4). Auf mehreren Fayence-Fragmenten sind auch der Name der Göttin oder ihr Titel *nb.t mfk3.t* „Herrin des Türkis“ zu lesen (vgl. z.B. ebd. 118 Eg.Cat. 21; 123 Eg.Cat. 55). Seit dem Ende des Alten bzw. dem Beginn des Mittleren Reiches wird Hathor als Herrin verschiedener Fremdländer und Halbedelsteine (Türkis, Lapislazuli) prädiiziert. Zu diesen Titeln ist sie wahrscheinlich als „Göttin aus der Ferne“, als das weit nach Süden geschickte Sonnenauge gekommen, aber auch als Göttin des Schatzhauses und der Schönheit, deren Kostbarkeiten aus fernen Ländern stammen (vgl. Givon 1978: 61-67). Auf eine Reihe ikonographischer Elemente aus der Sphäre der Göttin, die sowohl im Grabentempel in Lachisch wie in Timna und an andern Orten aufgetaucht sind, wird in § 44 hingewiesen.

§ 43. Daß nebst Hathor im sb-zeitlichen Palästina noch andere ägyptische Göttinnen verehrt worden sind, signalisiert ein merkwürdiger Fund aus dem Haus 6001 in Lachisch. Es handelt sich um eine vergoldete, 14 cm hohe Straußenfeder aus Bronze (Abb. 79a). Die Straußenfeder ist in erster Linie das Attribut der Göttin Ma‘at, der Göttin der rechten Ordnung, die in allen Dingen walten soll. Wenn die Feder zu einem Standbild der Göttin gehört haben sollte, müßte dieses etwa 70-80 cm groß gewesen sein. Der in der SB-Zeit in Palästina ziemlich verbreitete Gott Ptah (s.u. § 46) wird gelegentlich als „Herr der Ma‘at“ gefeiert, wobei Ma‘at bald durch die Figur eines sitzenden Mädchens mit der Straußenfeder auf dem Kopf, bald durch die Straußenfeder allein dargestellt wird (Abb. 79b-c; vgl. Keel u.a. 1989: 308f). Ma‘at ist auch Bestandteil einiger in Palästina besonders auf Skarabäen weit verbreiteter Königsnamen wie z.B. *Nb-m3 ‘t-r’* (Amenophis III., Abb. 79d; vgl. Tufnell 1940: Pl. 32,3-4; 1958: Pl. 38,289-294) oder *Wsr-m3 ‘t-r’* (Ramses II., vgl. Abb. 60-61; Tufnell 1958: Pl. 39,380.388).

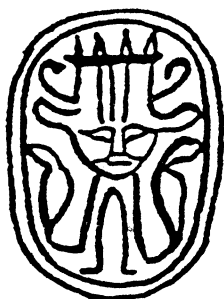




73



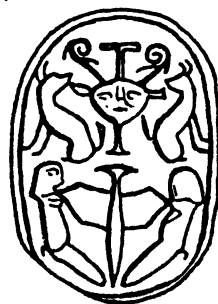
74



75a



75b



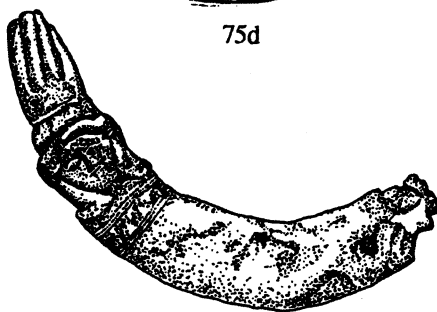
75c



76



75d



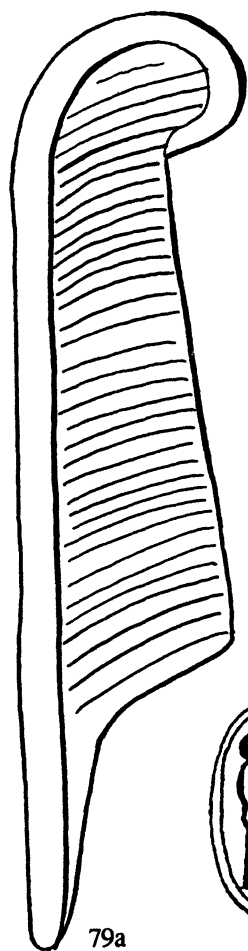
77

Im Vergleich zu Hathor und Ma‘at sind andere ägyptische Göttinnen wie etwa Sachmet, Bastet oder die schon in der MB-Zeit bekannte Nilpferdgöttin (s.o. § 13) im sb-zeitlichen Palästina nur schwach vertreten (vgl. McGovern 1985: 110f; Tufnell 1958: Pl. 29,58f).

§ 44. Im Grabentempel von Lachisch sind – wie in allen sb-zeitlichen Tempeln – mehrere Rollsiegel des gewöhnlichen mitannischen Stils gefunden worden. Wiederum sind den *Palmettbaum* flankierende Capriden die häufigste Komposition (Tufnell 1940: Pl. 33,43.49.51). Auch die für die SB-Zeit typischen Gefäßmalereien mit der von Capriden und Vögeln flankierten stilisierten Palme kamen im Grabentempel recht zahlreich zum Vorschein (Tufnell 1940: Pl. 48,249f; 60,1-2; 61,10). Bei einigen Darstellungen ist der Zusammenhang zwischen Baum und Göttin deutlicher als üblich. So ist auf einem Becher der von Capriden flankierte Palmettbaum durch eine Blüte ersetzt, die wie ein Schamdreieck(?) stilisiert zu sein scheint (Abb. 80; vgl. Hestrin 1987a: 214-216; 1991: 53-66); der stilisierte ‚Baum‘ soll so wohl die gebärfähige und nährenden Segensmacht der fruchtbaren Erde darstellen, die schon in der MB-Zeit im Bild der ‚nackten Göttin‘ bzw. der ‚Zweig Göttin‘ personifiziert worden waren (s.o. § 15). Auf einem Krug mit der Inschrift *mtn. šy [ʔ] [rb]ty ʔlt* „Mattan (bzw. Gabe): ein Geschenk für meine Herrin Elat (oder: die Göttin)“<sup>32</sup> steht das *ʔlt* genau über dem von Capriden flankierten Baum (Abb. 81; Hestrin 1987a: 212-214; 1991: 52-54; Hadley 1989: 202-208; vgl. Maier 1986: 166). Die verehrte Göttin ist vielleicht als Aschera zu identifizieren; *rbt* „Herrin“ und *ilt* „Göttin“<sup>33</sup> sind in den mythologischen Texten aus Ugarit Epitheta der Aṭirat/Aschera (vgl. Day 1986: 387f; Smith 1990: 6).

<sup>32</sup> Vgl. Sass 1988: 60f; etwas anders Puech 1986-87: 17f, der am rechten Ende der Inschrift noch den Gottesnamen *r[š]p* ergänzen will (vgl. aber Hadley 1989: 204f). Zu Reschef im sb-zeitlichen Lachisch s.u. Abb. 85a. Auf einer beschrifteten Scherbe, die aus einer Füllschicht im Bereich der eisenzeitlichen Palastfestung, d.h. aus der Umgebung des sb-zeitlichen Tempels auf dem Tell stammt (Sass 1988: 61), lesen Yadin (1959) und Puech (aaO. 13-15) ...*]b ʔlt*... „Herrin“, ein Epithet der Hathor (zu dieser s. § 42) oder der Göttin von Abb. 71.

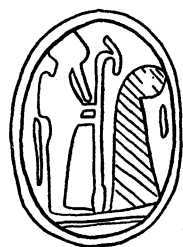
<sup>33</sup> Für *rbt* vgl. KTU 1.1 (= CTA 1 = UT ʔnt Pl. X) IV 14; KTU 1.3 V 36f (= CTA 3 = UT ʔnt Pl. VI E V 44f); KTU 1.4 (= CTA 4 = UT 51) IV 49; KTU 1.6 (= CTA 6) I 40 (= UT 49,12). Für *ilt* vgl. KTU 1.14 IV 35f.38f (= CTA 14 = UT *Krt* IV 198f.201f); KTU 1.15 (= CTA 15 = UT 128) III 25f. Allerdings ist *ilt* nicht wie *il* „El“ ein Eigenname der Göttin; die Bezeichnung steht in der Regel im Parallelismus zu einem Götinnennamen, an den genannten Stellen zu Aṭirat, in KTU 1.3 (= CTA 3 = UT ʔnt) II 18 aber zu ʔAnat. Auch in den Ritualtexten (bes. KTU 1.39, 1.41, 1.50, 1.87) scheint *ilt* keine Bezeichnung für Aṭirat zu sein.



79a



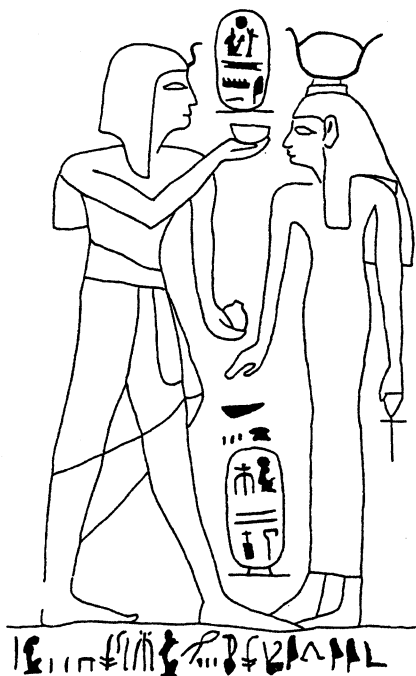
79b



79c



79d

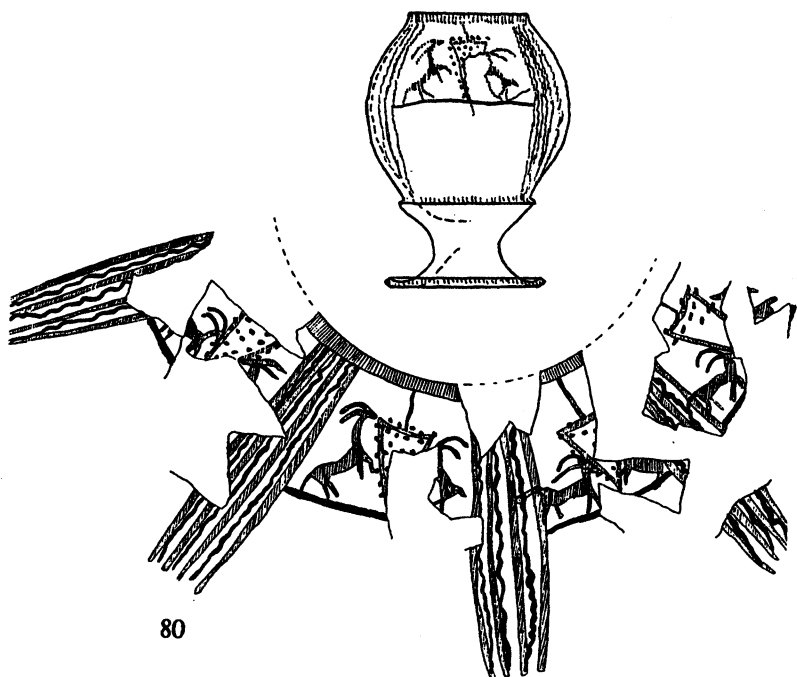


78

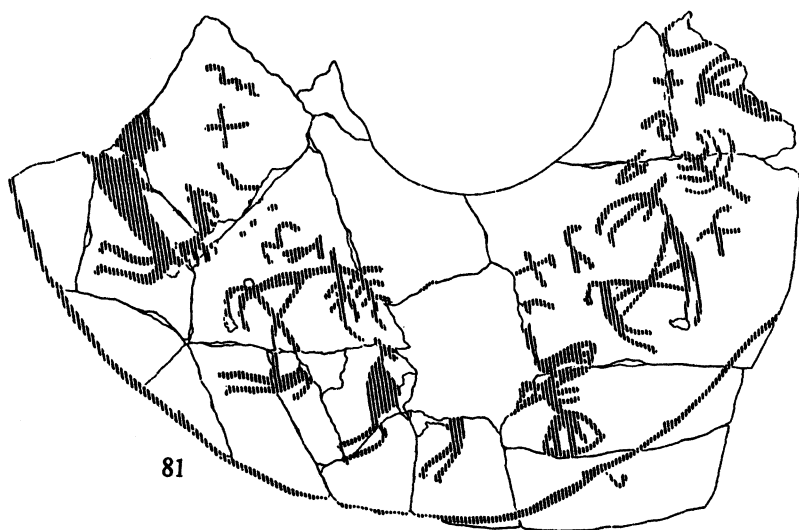
In diesem Zusammenhang ist auch auf eine aus einem Model gepreßte Figur einer nackten Göttin hinzuweisen, von der ein Fragment in Afek, ein anderes, fast komplettes Exemplar in Revadim, ein drittes auf Tel  $\varnothing$ arasim gefunden worden ist (Abb. 82; vgl. Beck 1986a; Kochavi 1990: 20, Fig. 17 und 38; vgl. Nachtrag § 253). Auf beiden Oberschenkeln findet sich neben der geöffneten Scham je ein von Capriden flankierter Palmettbaum. An jeder Brust der Göttin ist zudem ein saugendes Kind dargestellt. Am Hals trägt die Göttin einen Anhänger, der an das  $\Omega$ -förmige, den Mutterschoß evozierende Symbol erinnert (s.o. § 14 und S. 60), vielleicht aber eine Mondsichel darstellen soll. Die Göttin vereinigt in einer Gestalt die geheimnisvollen Mächte der mütterlichen Erde, die Menschen und Tiere gebiert, nährt und gedeihen läßt. Will man auch diesen ikonographischen mit literarischen Befunden aus Ugarit korrelieren, legt sich wiederum eine Verbindung mit Aṭirat/Aschera nahe, die in mythologischen Texten *qnyt ʾilm* „Erschafferin der Götter“ genannt wird<sup>34</sup> und vielleicht in dieser Rolle als Gebälerin und Nährerin (*Dea nutrix*) auch Rahmay hieß (wörtl. „Mutterschoß“, vgl. *šādayim wārāḥam* „Brüste und Mutterschoß“ in Gen 49,25).<sup>35</sup> Neben den goldenen Anhängern in Form von Göttinnen (Tufnell 1940: Pl. 26,4-5) und von Sternen (Abb. 83) sind im Grabentempel auch zwei in Form einer stilisierten Palme gefunden worden (ebd. Pl. 26,6-7). Man mag dazu neigen, die häufig mit Lotusblüten kombinierten stilisierten Palmen auf Elfenbeinschnitzereien aller Art für rein dekorativ zu halten (Tufnell 1940: Pl. 19,16-17; vgl. Loud 1939: Nr. 13-15. 165-167). Aber angesichts des immer wieder recht deutlichen Zusammenhangs zwischen Baum und Göttin (vgl. noch unten Abb. 214, 219 u.ö.) ist das doch nicht so sicher. Man darf nicht vergessen, daß z.B. das Kreuz in der abendländischen Kultur – auch dort, wo es aus Gold und mit Edelsteinen geschmückt in kleinem Format primär als Schmuckstück getragen wurde – seine religiöse Bedeutung nie ganz verloren hat. Dabei war die Palme als Symbol des Lebens und der

<sup>34</sup> KTU 1.4 (= CTA 4 = UT 51) I 23; III 26.30.35; IV 32 u.ö. Vgl. *ʾum il[m]* „Mutter der Götter“ in KTU 2.31 (= PRU II 2 = UT 1002) Z. 45 (dazu Maier 1986: 211f).

<sup>35</sup> Zur älteren Diskussion vgl. Winter 1983: 397-403. In KTU 1.15 (= CTA 15 = UT 128) II 26-28 werden Aṭirat und ʾAnat als *mšnq[ʾt ilm]* „Stillmüt[ter der Götter]“ bezeichnet. In KTU 1.23 (= CTA 23 = UT 52) sind Aṭirat und Rahmay Mütter zweier jugendlicher Götter und stillen diese. In Z. 60ff scheint dagegen nur von einer Frau Els die Rede zu sein, die die beiden Götter geboren habe und stille. [Korrekturnachtrag: Zur umstrittenen Deutung dieser schwierigen Stelle vgl. nun aber Merlo 1997: 46-48]



80



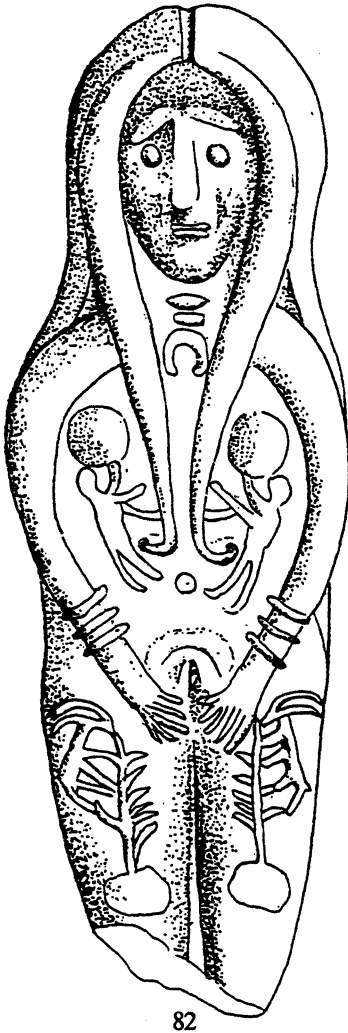
81

leben- und schönheitspendenden Göttin etwa auf kosmetischen Geräten viel weniger fehl am Platz als das Symbol des Martyriums Christi in einem von ästhetisch-erotischen Bedürfnissen geprägten Kontext. Neben der Palme sind wohl auch andere Kleinfunde aus dem Grabentempel als Elemente aus der Sphäre der Göttin zu interpretieren, so die schon aus dem mb-zeitlichen Tempel in Naharija (§ 19) bekannten Tauben und Löwen (Tufnell 1940: Pl. 28,3,7; vgl. 21,44). Neu tritt in der SB-Zeit der uranische Aspekt der Göttin in den Vordergrund (vgl. aber schon Abb. 41), der u.a. durch Anhänger aus Gold und Silber in Sternform repräsentiert wird. **Abb. 83a-b** stammen vom Tell el-<sup>c</sup> Aḡul; im Grabentempel von Lachisch hat man fünf solche Anhänger gefunden (**Abb. 83c**; Tufnell 1940: Pl. 26,10-12.14-15).<sup>36</sup> Andere Kleinfunde aus dem Grabentempel sind nicht der vorderasiatischen Göttin, sondern Hathor zuzuordnen. Da der Hathorfetisch auf einem Skarabäus aus Lachisch und auf einem goldenen Fingerring vom Tell el-<sup>c</sup> Aḡul von Katzen flankiert erscheint (vgl. Abb. 75c-d), sind die Elfenbeinkatze aus dem Grabentempel und die Fayencekatzen aus Timna wie in Serabit el-Ḥadim wohl eher dieser Göttin als der schwach vertretenen Bastet zuzuordnen (Tufnell 1940: Pl. 17,9; Schulman 1988: 125f. 131).<sup>37</sup> Das Gleiche gilt für die sogenannten Nun-Schalen, blaue oder grüne Fayenceschalen, die mit Lotusknospen und -blüten sowie Fischen (**Abb. 84**), aufliegenden Enten und andern aquatischen Elementen, gelegentlich aber auch mit dem Zeichen *nfr* „schön“ oder mit Udschataugen dekoriert sind (Tufnell 1940: Pl. 22f; Schulman 1988: 129.131; vgl. auch Rowe 1940: Pl. 49A,3). In Ägypten finden sich neben den schon genannten Motiven auf der Innenseite dieser Schalen häufig Darstellungen des Hathorsistrums (Strauß 1974: 20). Man verwendete die Schalen beim Weintrinken (vgl. Abb. 78), wahrscheinlich zu Ehren der Göttin jeglicher Lust.

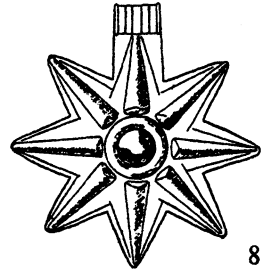
§ 45. Was die *männlichen Gottheiten* betrifft, so ist im Grabentempel auch eine der Bronzen des Gottes mit hoher Kopfbedeckung gefunden worden, der den einen Arm zum Schlag erhoben hat (Tufnell 1940: Pl.

<sup>36</sup> Auf dem Tell el-<sup>c</sup> Aḡul sind in zwei Hortfunden sieben achtstrahlige goldene Sternanhänger aus den Anfängen der SB-Zeit zum Vorschein gekommen (Petrie 1934: Pl. 13; 14,13-15; 36; vgl. 17,112; Petrie u.a. 1952: Frontispiz unten links; Pl. 6 oben; Pl. 8,3,5; Negbi 1970). Einzelne Belege stammen aus Sichem, Megiddo, Bet-Schean und vom Tel Kittan (vgl. McGovern 1985: 134f).

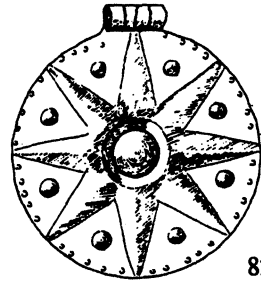
<sup>37</sup> Vgl. auch die liegende Katze aus Bet-Schean Str. VII (14. Jh.) bei Rowe 1929: 65 und die Katzen-Skaraboide der 18. Dyn. bei Petrie 1932: Pl. 7,13; Starkey/Harding 1932: Pl. 53,232.



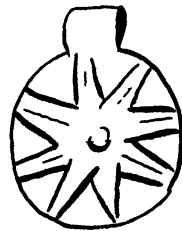
82



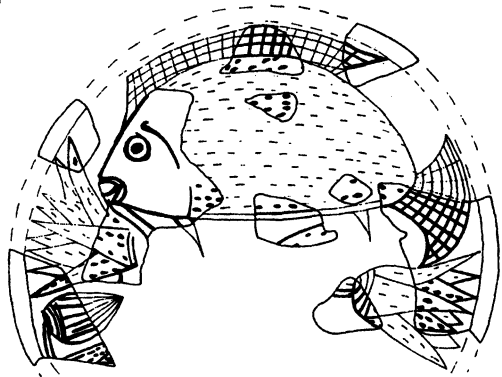
83a



83b



83c



84

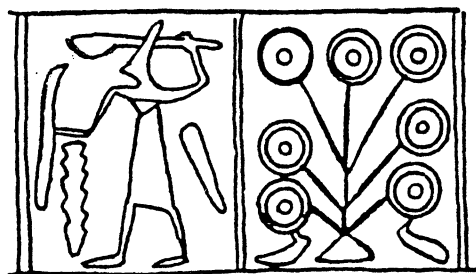
26,31 = Seeden 1980: Nr. 1727). Wie meistens sind die Attribute verloren. Ein Rollsiegel im gewöhnlichen mitannischen Stil aus dem Grabtempel zeigt aber einen Gott in dieser Haltung mit Schild und Handwaffe, d.h. mit den für Reschef typischen Attributen (**Abb. 85a**; vgl. Abb. 57). Er ist auch auf einem in Jerusalem gekauften Skarabäus der Ramessidenzeit zu sehen (**Abb. 85b**; vgl. weiter Parker 1949: Nr. 142; Seger u.a. 1988: 95f mit Pl. 30,5; 75G u.ö.).

Die aus dem ägypto-kanaanäischen Tempel auf dem Tell stammende Ritzzeichnung eines Gottes, der mit beiden Händen eine mächtige Lanze über seinem Kopf hält (**Abb. 86**; vgl. Ussishkin 1978: 18), ist als Kombination des kanaanäischen Ba'al, der die Meeresschlange (Litaneu/Leviatan) bekämpft, mit dem ägyptischen Seth, der die Apophisschlange überwindet, zu verstehen (vgl. Keel u.a. 1990: 233-236.309-321). Die Schlange ist auf der Ritzzeichnung zwar nicht zu sehen, aber auf einem spätramessidischen Skarabäus aus Grab 120 in Lachisch ist der mit zwei Stierhörnern geschmückte Ba'al-Seth dargestellt, von dessen Kopfbedeckung ein langes Band herabhängt (**Abb. 87a**). Mit der einen Hand hat er eine gehörnte Schlange am Nacken gepackt, mit der andern schwingt er ein Krummschwert. Der gleiche Ba'al-Seth, diesmal nach ägyptischer Weise geflügelt und mit einer Lanze bewaffnet, überwindet die gehörnte Schlange auf einem ramessidischen Skarabäus vom Tell el-Far'a (Süd) (**Abb. 87b**). Durch die Verbindung von Ba'al und Seth als Schlangenbekämpfer ist die Schlange, die in Ägypten ein Symbol der Bedrohlichkeit des nächtlichen Dunkels und in Kanaan eines des anstürmenden Meeres war, zu einem Symbol des Bedrohlichen überhaupt geworden, der sie bekämpfende Gott entsprechend zu einem Retter schlechthin (vgl. Keel u.a. 1990: 411f). Auf ägyptischen Skarabäen wird dem die Schlange bekämpfenden Gott zuweilen das Epithet *mry R'* „geliebt von Re“ beigeschrieben.<sup>38</sup> Auf **Abb. 87a** und **Abb. 87c** wird der kämpfende, nahe Gott durch die hinter bzw. über ihm dargestellte Sonnenscheibe mit dem fernen Sonnengott in Verbindung gebracht (vgl. Abb. 44 für die nordsyrische Gestalt dieser Verbindung von fernem und nahem Gott!).

Ein Rollsiegel aus der SB II A (14. Jh.) aus Bet-Schean zeigt einen schlagenden Gott, der sich zwei Löwen nähert (**Abb. 88a**). Die Beziehung zwischen Gott und Löwen ist nicht eindeutig, im Gegensatz

<sup>38</sup> Vgl. Keel u.a. 1990: 313 Fig. 88 und 311 Fig. 84 (die hier irrtümlicherweise über dem Kopf des hockenden Gottes gezeichnete Mondsichel ist auf dem Original nicht vorhanden, wie ein Blick auf Taf. XVII,4 zeigt; entsprechend lautet die Beischrift nicht *mry Dhwtj*, sondern *mry R'*!).

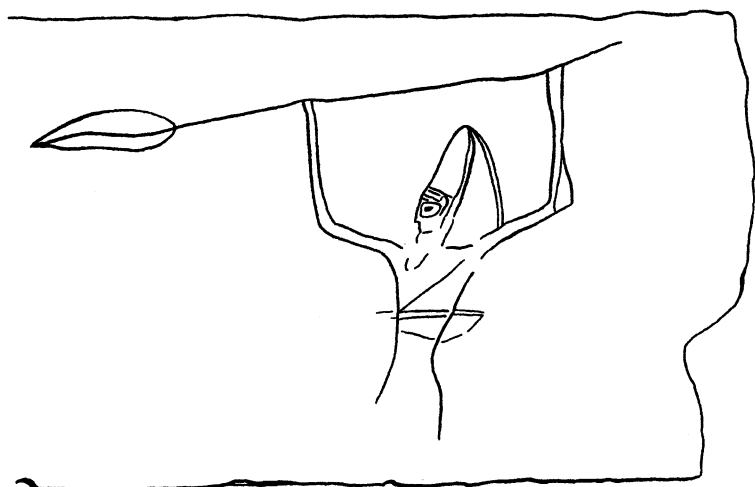




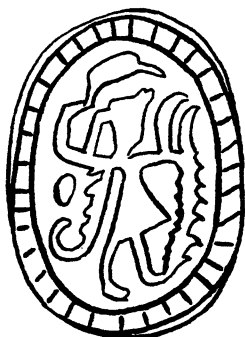
85a



85b



86



87a



87b



87c

zu einem Rollsiegel aus Akko, auf dem der Gott einen Löwen am Hinterbein hochreißt (Abb. 88b). Auf einem anderen sb-zeitlichen Rollsiegel vom Tell eš-Šafi ist es Seth, der neben dem Niederstechen der gehörnten Schlange auch das Erschlagen des Löwen übernommen hat (Abb. 89). Es legt sich von daher nahe, auch im schlagenden Gott auf Abb. 88a-b je eine Baʿals-Gestalt zu sehen. Durch die Doppelung (Kampf gegen die gehörnte Schlange *und* den Löwen) gilt Baʿal-Seths Kampf auch hier nicht mehr nur *einer* bestimmten (Natur-)Gewalt, es ist ein umfassender Kampf gegen alles Lebensfeindliche. Als Retter erscheint Baʿal-Seth im kurzen Schurz und mit der langen Locke auch auf einem sb-zeitlichen Rollsiegel vom Tell el-ʿAğul. Er hält einen Löwen am Schwanz, der seinerseits zusammen mit einem geflügelten Dämon einen am Boden liegenden Menschen bedroht (Abb. 90a). Auf einem Rollsiegel aus Bet-Schean wehrt der Gott mit der langen Locke bzw. dem Band ein geflügeltes Monstrum von einem Stier ab (Abb. 90b). Der Vergleich mit Darstellungen der MB II B (§ 22f) macht auch hier deutlich, daß aus dem Gott der Fruchtbarkeit der Erde durch die Verbindung mit Seth ein Vorkämpfer gegen alles Böse geworden ist.<sup>39</sup>

§ 46. Neben den ägypto-kanaanäischen Göttern Reschef und Baʿal-Seth<sup>40</sup> sind besonders im Süden Palästinas während der SB-Zeit eine Reihe rein ägyptischer männlicher Götter präsent, allen voran Amun (s.u. § 51, 53 und 62-64). Tufnell stellt für Lachisch fest, daß Skarabäen mit dem Namen des Gottes erst gegen Ende der 18. Dynastie einsetzen und dann besonders in der 19. Dynastie (13. Jh.) richtig populär werden (1958: 108). Dies gilt auch für den falkenköpfig dargestellten Re-Harachte und für Ptah (Tufnell 1958: 109). Wie eine Analyse der Ptah-Skarabäen gezeigt hat, dürfte es sich bei diesen Kleinstdevotionen um Produkte von Tempelwerkstätten handeln, deren Anliegen stark propagandistisch war, insofern sie nicht selten die Überlegenheit des Gottes des eigenen Tempels über die Götter anderer Heiligtümer darzu-

<sup>39</sup> Diese Funktion hat Baʿals Kampf gegen Drache bzw. Schlange auch in ugaritischen Ritualtexten; vgl. etwa KTU 1.82 (= PRU II 1 = UT 1001) Z. 1-7 (de Moor 1987: 175f; TUAT II/3 337f), wo Rašpu/Reschef aber nicht als Mitkämpfer (gegen Smith 1990: 49; s.u. § 65f mit Abb. 138a-b), sondern als Gegner Baʿals erscheint.

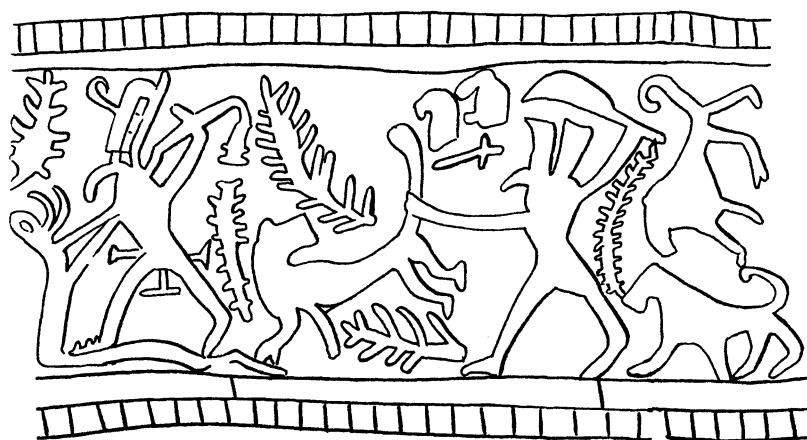
<sup>40</sup> F.M. Cross hat gemeint, eine proto-kanaanäische Inschrift auf einem 1983 in Lachisch in Str. VI (1. Hälfte des 12. Jhs.) gefundenen Schalenfragment als Beleg für einen ʿbb „Vatergott“ bzw. „divine ancestor“ interpretieren zu können (1984; ebenso Puech 1986-87: 20f). Diese Deutung hat sich in mehrfacher Hinsicht als falsch erwiesen (vgl. Sass 1988: 62f).



88a



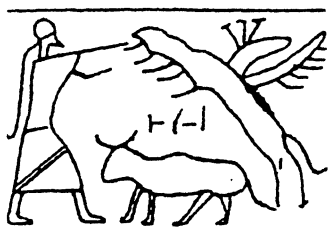
88b



89



90a



90b

stellen suchten (Keel u.a. 1989: 281-323). Neben den genannten Hauptgottheiten Amun, Re-Harachte, Ptah, Seth-Ba'al und Hathor tauchen sporadisch eine ganze Anzahl weiterer Gottheiten auf, wie z.B. der kriegerische Month und Onuris.<sup>41</sup>

Die auf den ägyptischen Siegelamuletten der SB-Zeit dargestellten Gottheiten sind fast ausschließlich männlichen Geschlechts. Soweit weibliche überhaupt vorkommen, erscheinen sie in der Regel bloß in Gestalt eines Fetischs (Hathor) oder als Bestandteil von Königsnamen (Ma'at). Sie haben in der Ikonographie also nur selten den Rang eigenständig handelnder Persönlichkeiten wie die männlichen Gottheiten. Dies gilt nicht nur für die diesseitige Welt der ägyptischen Beamten und ihrer kanaanäischen Ansprechpartner, denen diese Siegelamulette im wesentlichen gehört haben dürften, sondern auch für deren Jenseitsvorstellungen. Selbst in jenem Bereich spielen Göttinnen eine eher marginale Rolle (siehe aber unten § 57ff). Vier ägyptische Totenstelen aus Der el-Belaḥ zeigen als einzige Gottheit Osiris, den Herrscher des Totenreiches (Ventura 1987). Nur auf einem anthropomorphen Sarkophag aus Lachisch sind neben einer Inschrift in Hieroglyphen noch Isis und Nephtys als Klagefrauen zu sehen (Tufnell 1958: 131f; Pl. 45f).

§ 47. Die dominierende menschliche Gestalt auf den ägyptischen Siegelamuletten der SB II (14./13. Jh.) ist mindestens im Süden Palästinas (Tell el-ʿAḡul, Tell el-Far'a Süd, Lachisch u.a.) der *Pharao*. Es wird gezeigt, wie er, von den Göttern erwählt, schon als Kind siegreich auf den „Neun Bogen“ sitzt, dem traditionellen Zeichen für das feindliche Ausland (Abb. 91), und wie er von zwei Göttern, in der Regel Amun und Re-Harachte, an den Händen genommen und geführt wird (Abb. 92a-b<sup>42</sup>). Eine ovale Platte aus der Zeit Amenophis' II. (1426-1400) zeigt Re, der dem König in der Sonnenbarke die Herrschaft überträgt (Abb. 93). Der dem Pharao von den Göttern bezeugten Liebe und seiner Sohnschaft entspricht sein loyaler Sohnesdienst. Zahlreiche Siegelamulette stellen den König opfernd oder einfach verehrend vor Ptah dar (Abb. 94a; vgl. Keel u.a. 1989: 299-308). Aber auch andere Götter sind in diesem Zusammenhang zu sehen, so der anthropomorphe Amun (Abb. 94b), der falkenköpfige Sonnengott Re-Harachte (Abb. 94c), der paviangestaltige Thot (Abb. 94d). Hathor, die im Felsrelief

<sup>41</sup> Vgl. etwa Coogan 1975: 42f, Fig. 6; Petrie 1932: Pl. 7,50; Petrie 1933: Pl. 3,45; 4,193; Starkey/Harding 1932: Pl. 48,4; und die beiden die Göttin vom Qudschu-Typ flankierenden Götter auf dem Model von Tel Qarnajim (Abb. 72).

<sup>42</sup> Vgl. Tufnell 1958: Pl. 39f,365; Starkey/Harding 1932: Pl. 55,284; Kochavi 1972: 239.



91



92a



92b



93



94a



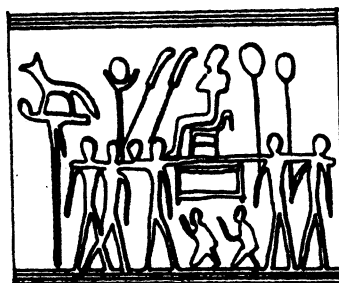
94b



94c



94d



95

von Timna in dieser Konstellation erscheint (s.o. Abb. 78), findet sich auf den Skarabäen, soweit wir sehen, nicht als Adressatin des königlichen Kultes.

Der Harmonie zwischen Göttern und König im Innern entspricht sein gottgleiches Erscheinen im eigenen Land, auf der Sänfte getragen (Abb. 95 auf einem Rollsiegel aus Megiddo) oder im Wagen fahrend (Abb. 96), gegen außen der auf vielfältige Weise dargestellte Sieg des Königs über die Feinde der von ihm vertretenen Ordnung. Neben den Streitwagenszenen (vgl. § 38f) ist es vor allem die Ikone des ‚Nieder-schlagens der Feinde‘, die seit der Reichsgründungszeit den Triumph des Pharaos über alles Ägypten Feindliche vergegenwärtigt (Abb. 97a-c; s.u. Anm. 53). Varianten dazu bilden Stücke, die den Pharaos beim Binden oder Wegführen von Feinden zeigen (Abb. 98a-b). Seine unwiderstehliche Gewalt wird auch durch einen Stier oder einen Löwen über einem Menschen (Abb. 99; Loud 1948: Pl. 152,200) oder durch einen Löwen dargestellt, der einen Menschen verzehrt (Abb. 100; Starkey/Harding 1932: Pl. 52,169; Loud 1948: Pl. 152,161; vgl. oben Abb. 5a-b). Dem widerspricht nur scheinbar, wenn die Überlegenheit des Königs statt durch die Identifikation mit dem Löwen durch seine Domination über einen Löwen oder über Steinböcke zum Ausdruck gebracht wird (Abb. 101a-b). Löwen sind in diesem Zusammenhang wohl als Metapher für die feindlichen Fremdvölker, die Steinböcke als solche besonders für feindliche Bergvölker zu verstehen (vgl. Keel u.a. 1990: 27-65.263-279).

#### *4. Bet-Schean oder der ägyptische Staatsgott und seine Beamtenschaft*

§ 48. Bet-Schean liegt im Gegensatz zu Lachisch, Tell el-Far‘a (Süd), Tell el-‘Ağul oder Der el-Belaḥ keineswegs im Süden des Landes in der Nähe zu Ägypten. Aber die Stadt beherrscht am Ostaussgang der großen Zwischensenke, die das zentrale Bergland von Galiläa trennt, die Kreuzung der vom Mittelmeer nach Transjordanien führenden West-Ost-Verbindung mit der Nord-Süd-Verbindung durch das Jordantal. Diese wichtige strategische Lage war es wohl, die dazu führte, daß Bet-Schean vom 15. Jh. an, vor allem aber im 13. Jh. ein wichtiges ägyptisches Zentrum wurde.

Zeigen die Funde aus Str. IX (15. - frühes 14. Jh.) und Str. VII (14. Jh.) noch eine kanaanäisch-ägyptische Mischkultur ähnlich der von



96



97a



97b



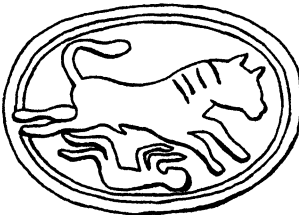
97c



98a



98b



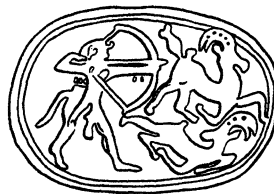
99



100



101a



101b

Lachisch<sup>43</sup>, so hält sich in den folgenden Straten die autochthone Tradition nur auf Darstellungen im Billigmaterial Terrakotta, wogegen die Monumentalkunst und Bildträger aus kostbareren Materialien, die der städtischen Elite und Angehörigen der ägyptischen Besatzungsmacht gehört haben dürften, sowohl stilistisch wie thematisch rein ägyptische Ikonographie wiedergeben. Einzelne Fundstücke aus Str. IX, etwa ein Basaltrelief mit dem zähnebleckenden Löwen und dem Hund bzw. Löwen beim Liebesspiel (Rowe 1930: Frontispiz = ANEP Nr. 228), zeigen noch deutlich nördliche Einflüsse, was bei der Lage von Bet-Schean nicht verwundern kann. Die aus dem gleichen Stratum stammende Stele mit dem thronenden „Mekal, dem Gott von Bet-Schean“, die den ägyptischen Architekten Amenemopet zusammen mit seiner Familie bei der Aufwartung vor dem lokalen Stadtgott zeigt (Abb. 102), präsentiert diesen aber in rein ägyptischer Darstellung.<sup>44</sup> Unter dem Druck der Besatzungsmacht hat sich das Image des Stadtgottes offenbar sehr schnell an die neuen Verhältnisse angepaßt.

§ 49. Darstellungen der *Göttin* lassen aber erkennen, daß die ägyptische Kolonisation nicht auf alle Bildträgergattungen gleich übergreifen hat. Die Terrakottaproduktion scheint nicht nur billiger und populärer, sondern auch ‚konservativer‘ gewesen zu sein als die der Metallanhänger und der Großkunst. Ähnlich wie in Megiddo (s.o. § 35) sind auch in Bet-Schean und Umgebung typisch einheimische Plaketten und Figurinen der Göttin aus Ton und Glas gefunden worden.<sup>45</sup> Die Göttin hält ihre Brüste oder legt ihre Arme an die Oberschenkel (vgl. Abb. 121a-b und § 57ff). Bei manchen frühen Stücken ist die Scham in der Tradition der MB-Zeit stark betont (Rowe 1940: Pl. 68A,1-2). Der seltene, deutlich die Sorge um die Fruchtbarkeit der Frauen in den Vordergrund rückende Typ einer mütterlichen ‚nackten Göttin‘, die ein Kind auf dem Arm hält (Winter 1983: 118f Typ 7; zur Sonderform der Göttin mit *zwei* Kindern vgl. oben bei Abb. 82), scheint sich in Bet-Schean besonderer Beliebtheit erfreut zu haben, sind hier doch vier Ex-

<sup>43</sup> Der Tempel von Str. VII (vgl. Kempinski 1975: 212f) ist eine Anlage, die sehr viel Ähnlichkeit mit dem ägypto-kanaanäischen Tempel von Lachisch Str. VI besitzt.

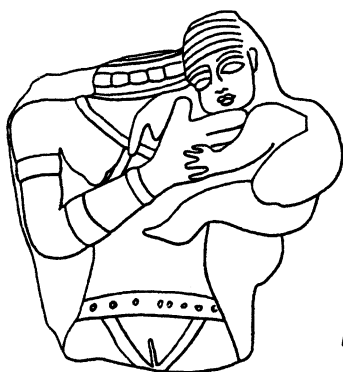
<sup>44</sup> Der Gott von Bet-Schean (vgl. Thompson 1970) scheint auch auf einer ägyptischen Fayenceschale dargestellt gewesen zu sein, auf deren Fragment Beine und Troddelschurz des Gottes(?) und Reste einer Inschrift ...]k3r<sup>Gott</sup> b3[... "[Me]kal, (Gott) von Be[t-Schean]" zu sehen sind (Rowe 1940: Pl. 67A,4-5).

<sup>45</sup> Rowe 1940: Pl. 42A,1 (Model [Qudschu-Typ?]); 45A,5; 64A,2; 68A,1-4.6-7; Tzori 1958. Vgl. oben Anm. 22.

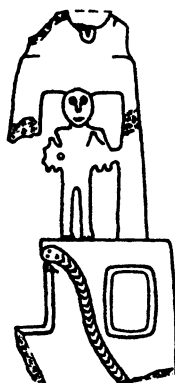




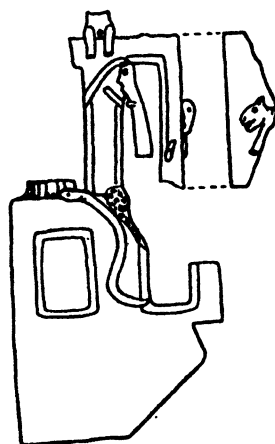
102



103



104



105

emplare dieses Typs gefunden worden, das älteste Beispiel in Str. IX (Ende 15., Anfang 14. Jh.; Rowe 1940: Pl. 68A,4), das jüngste in Str. V A (10. Jh.; James 1966: Fig. 112,7). Ein besonders schönes Stück aus dem spätramessidischen Str. V B unterstreicht die erotische Nacktheit der Göttin mit allerlei Schmuck und Geschmeide (**Abb. 103**).<sup>46</sup> Solche Darstellungen der stillenden Göttin finden eine funktionale Entsprechung im ägyptischen Isis-Horus-Motiv, wie es zeitgenössische, aus Ägypten importierte Amulette zeigen (James 1966: Fig. 109,5; 113,10), wo die Göttin aber immer bekleidet ist. In ihrer Nacktheit auf den Terrakotten äußert sich typisch kanaanäisches Eigengut. Die kanaanäische stillende Göttin ist eine autochthone Gestalt, nicht nur eine lokale Adaptation eines ägyptischen Vorbildes.<sup>47</sup>

Zwei bekannte, allerdings nur sehr fragmentarisch erhaltene sogenannte Kultständer aus dem 12. Jh., die in Nebenräumen des südlichen Tempels gefunden wurden, dokumentieren die anhaltende Bedeutung der Göttin ebenso wie die Tatsache, daß ihr Image in der Terrakottaproduktion weiterhin durch kanaanäische Traditionen geprägt wird: Auf **Abb. 104** hält sie, in einer durchbrochenen Türöffnung erscheinend, zwei Vögel – vermutlich Tauben – unter den Armen, während unter ihr eine Schlange wohl den chthonischen Aspekt der Fruchtbarkeit repräsentiert. Beim zweiten Exemplar (**Abb. 105**) sind im obersten Stockwerk nur noch die Scham und die Beine einer sitzenden nackten Gestalt erhalten. Das Geschlecht der beiden darunter in Türöffnungen stehenden Gestalten läßt sich anhand der erhaltenen Reste kaum bestimmen; der Ausgräber spricht von zwei Göttern (Rowe 1940: 62), aber angesichts des an der Seite erhaltenen Löwen, der zur Sphäre der Göttin gehört (vgl. Abb. 4, 52, 55, 70, 184), könnte es sich auch um weibliche Gestalten handeln. Darunter findet sich wiederum eine Schlange. Schlangen und Tauben sind auch noch auf zylindrischen Kultständern (Rowe 1940: Pl. 57A,3-4; 58A,1-3 u.ö.), Tauben und Löwen auch – wie schon im mb-zeitlichen Naharija und im sb-zeitlichen Grabentempel von Lachisch – als Terrakottafigurinen belegt (ebd. Pl. 20,4.7-9; zum

<sup>46</sup> Vgl. weiter James 1966: Fig. 111,1; aus Megiddo May 1935: Pl. 24 M 2653, wohl auch aus der EZ I. Nicht zu diesem Typ gehören Pritchard 1934: 22 Nr. 187-188, bei denen es sich um Darstellungen vom Typ der ägyptischen sog. ‚Beischläferinnen‘ mit Kind handelt (vgl. unten Anm. 58!).

<sup>47</sup> Zwei nahezu identische Terrakotta-Fragmente von Sichem und Tell Der ‘Alla zeigen eine Variante der mütterlichen Göttin mit Kind: das Kind wird nicht gestillt, sondern erscheint in frontaler Darstellung auf dem Schoß sitzend und mit erhobenen Armen, d.h. in einer Haltung, die ihm mindestens ebenso viel Gewicht wie der Mutter gibt (Beck 1990b: 89f mit Abb. 11).

Ganzen vgl. DeVries 1975: 141-145; Bretschneider 1991: 72-74 Nr. 45-46).

§ 50. Auf Bildträgern aus teurerem Material und in der Monumentalkunst paßt sich die Göttin dagegen wie der Stadtgott zunehmend ägyptischen Maßstäben an. Auf einem der für die frühe SB-Zeit typischen Goldanhänger sieht man sie auf ungewohnte Weise als Herrin mit *w3s*-Szepter und segnend erhobener Hand (Abb. 106). Ihre völlige Nacktheit und der unägyptische Segensgestus zeigen, daß es sich um die einheimische Göttin handelt; durch das *w3s*-Szepter und die seitliche Darstellung wird sie aber inhaltlich und stilistisch stark ägyptisiert. Auf einer Stele aus Str. VII ist der ägyptische Charakter der Göttin dann noch verstärkt (Abb. 107). Sie trägt nun, ägyptisierend-elitären Vorstellungen angemessener, ein langes Kleid und hält mit der einen Hand das Blütenszepter, mit der andern das Lebenszeichen. Auf dem Kopf trägt sie die Atefrkrone. Vor ihr steht, ebenfalls im langen Kleid, eine Verehrerin, die ihr eine Lotusblüte entgegenstreckt.

Wenn man dieser Göttin einen Namen geben will, ist wohl am ehesten an 'Anat zu denken. Auf zwei ägyptischen Bildwerken aus Tanis und einer Stele im British Museum ist der Göttin mit der Atefrkrone der Name 'Anat beigeschrieben; außerdem trägt sie auf diesen Darstellungen die für sie typischen Epitheta *nb.t p.t nb.t ntr.w* „Herrin des Himmels, Herrin der Gottheiten“. Zweimal sitzt sie neben Ramses II. und legt ihm schützend einen Arm über die Schultern, einmal thront sie mit Schild und hoch erhobener Lanze (Montet 1933: Pl. 47 unten; 54,5 = Stadelmann 1967: 91f; ANEP Nr. 473 unten). Entsprechend wird die Göttin auf einer weiteren Stele aus Bet-Schean (Abb. 108, Ausschnitt) durch eine Beischrift als „'Anat, Herrin des Himmels, Herrin der Gottheiten“ identifiziert. Helck will diese Göttin trotz der Beischrift des Namens nicht als 'Anat gelten lassen, da sie *w3s*-Szepter und Lebenszeichen hält und ohne Waffen erscheint; es handle sich um die Ortsgöttin von Bet-Schean (1962: 496). Aber was Helck als absoluten Gegensatz sieht, braucht keiner zu sein; der Status einer überregionalen Gottheit (wie 'Anat) schließt den als Ortsgottheit nicht aus, besonders wenn es sich um eine kämpferische Gottheit vom Typ der 'Anat handelt. Auf den Bildwerken Ramses' II. aus Tanis trägt die Göttin auch keine Waffen.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Eine ebenfalls unbewaffnete Göttin vom Typ der 'Anat mit langem Kleid und hoher Doppelfederkrone erscheint als Paredros eines Gottes im kurzen Schurz, der an Mekal (Abb. 102) erinnert, auf der berühmten Stele von el-Balu' im südlichen Moab. Die Stele lehnt sich an ramessidische Vorbilder an und muß wegen der Darstellung

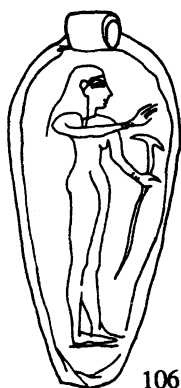
Auf einem Rollsiegel des 13. Jhs. aus Bet-El hält sie dagegen eine Lanze und steht Ba‘al-Seth gegenüber, der ebenfalls eine Lanze und in der erhobenen Hand ein Krummschwert hält (Abb. 109).<sup>49</sup> Als kriegerische Gottheit erscheint ‘Anat oder ‘Astarte auch auf einem in Jerusalem erworbenen Skarabäus (Abb. 110). Die Göttin sitzt im Damensitz auf einem Pferd, das über einen gefallenen Feind hinwegschreitet, trägt einmal mehr die Atefkrone und schwingt in der erhobenen Rechten ein Krummschwert (weitere Belege für eine kriegerische ‘Astarte bei Winter 1983: 227-230). Während die ursprünglich durch ihre sexuell-erotischen Züge bestimmten Qudschu-Darstellungen erst am Ende der SB-Zeit durch die Assoziation mit dem Kriegspferd den Aspekt einer kriegerischen Göttin annehmen (vgl. § 41), dürfte ‘Astarte, die sich in der SB-Zeit in Bet-Schean besonderer Beliebtheit erfreute, von Haus aus eine kämpferische Göttin gewesen sein.

§ 51. Krieg, Besetzung, neue Bevölkerungselemente, die Klärung von Loyalitäten u.ä. haben schon im 15. und 14. Jh. die männlichen Gottheiten stärker in den Vordergrund treten lassen. Diese Tendenz verstärkt sich im 13. Jh. noch beträchtlich, und zugleich nimmt die Ägyptisierung noch stark zu. Die ägyptische *Königsideologie*, die in § 47 als eines der Hauptthemen des ikonographischen Repertoires der Siegelamulette der SB II B beschrieben worden ist, findet sich in diesem Zeitraum in Bet-Schean wenigstens zum Teil als Gegenstand monumentaler Darstellungen. Aus der Zeit Sethos’ I. (1290-1279) sind eine intakte, 2,45 m hohe und eine nur teilweise erhaltene Basaltstele zum Vorschein gekommen (Rowe 1930: 23-31; Pl. 41-45,1; Kempinski 1975: 214f). Das obere Drittel der ganz erhaltenen Stele (Abb. 111; Kruchten

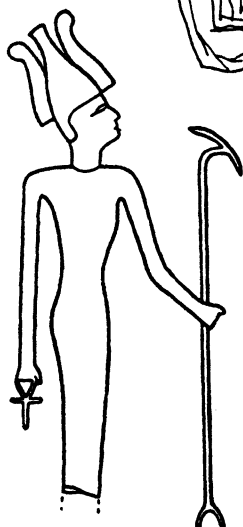
---

des Lokalkönigs vom Schasu-Typ weiterhin ins 12. Jh. datiert werden (gegen H. Weippert 1988: 666f; vgl. zuletzt Staubli 1991: 64-66). Ob Gott und Göttin (in el-Balu‘ bereits als Kamosch und ‘štrkmš zu identifizieren?; vgl. Gese 1970: 140f; H. und M. Weippert 1982: 101) bewaffnet oder nicht erscheinen, hängt vom Kontext ab!

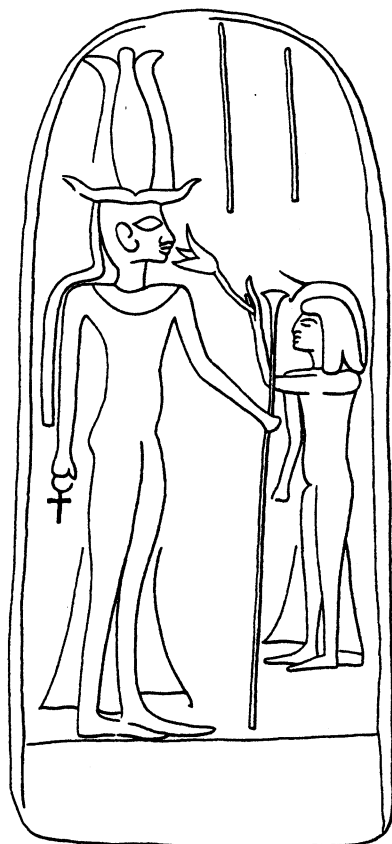
<sup>49</sup> Zwischen den beiden senkrecht gehaltenen Lanzen steht in Hieroglyphen geschrieben der Name ‘strrt., ‘Astarte“. Der Name ist wohl nicht als Beischrift zur bildlich dargestellten Göttin zu verstehen, da der Gott auch keine Beischrift bei sich hat, sondern als Vergegenwärtigung einer dritten Größe (so auch H. Weippert 1988: 307). Dazu läßt sich wiederum die oben in Anm. 29 zitierte rechteckige Platte aus dem Kairener Museum vergleichen, auf der ‘Anat(?) zusammen mit Ba‘al-Seth vor dem geschriebenen Namen des Amun-Re erscheint. Allerdings bewegt sich dort das Götterpaar auf den Namen des fernen Gottes zu, während es hier den Namen der ‘Astarte (wie am Eingang zu einem Heiligtum) bewacht.



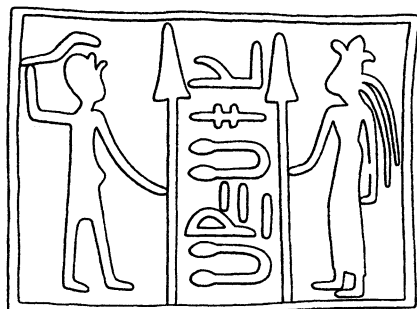
106



108



107



109



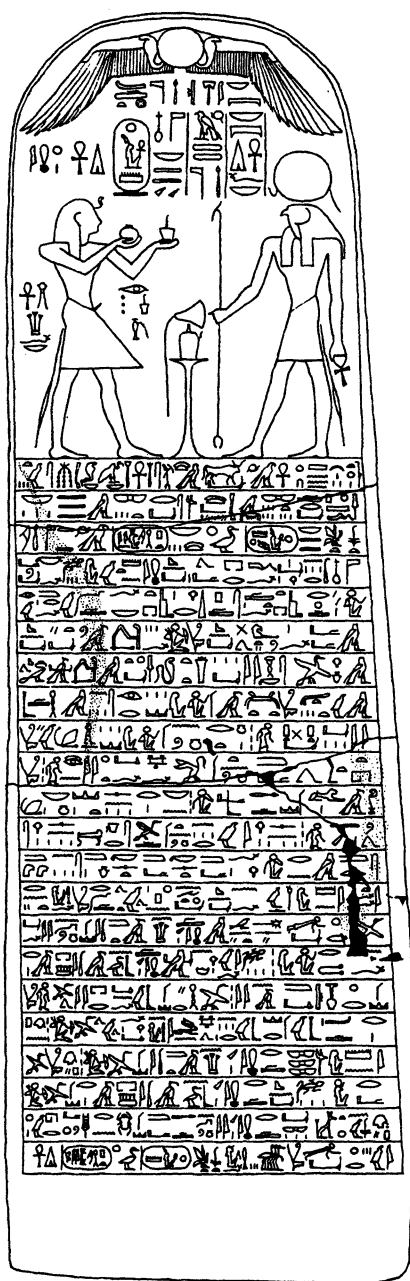
110

1982) wird von einer Opferszene eingenommen. Unter der geflügelten Sonnenscheibe bringt Sethos I. – auffallenderweise in der Hauptrichtung nach rechts schreitend dargestellt (vgl. dazu Keel u.a. 1989: 294. 304ff) – das kugelige *nw*-Gefäß und einen Becher dar, in dem Weihrauch verbrannt wird. Zwischen ihm und dem Gott steht ein schlanker Ständer mit einer Lotusblüte darauf. Der Gott ist durch den Falkenkopf und die Sonnenscheibe als Re-Harachte charakterisiert. In der einen Hand hält er das *w3s*-Szepter, in der andern das Lebenszeichen. Auf der zweiten, nur fragmentarisch erhaltenen Stele scheint eine ähnliche Szene symmetrisch verdoppelt dargestellt gewesen zu sein (vgl. die Merenptah-Stele ANEP Nr. 342). Von der verehrten Gottheit sind nur die Beine erhalten. Ihre mumienhafte Gestaltung suggeriert, daß es Ptah gewesen ist.

Eine weitere große Basaltstele (2,67 m hoch) wurde unter Ramses II. (1279-1213) aufgestellt (Abb. 112; vgl. Černý 1958). Hier ist im obersten Drittel nicht eine der üblichen Verehrungsszenen zu sehen, sondern es wird in einem Merismus durch zwei Elemente ein ganzer Feldzug vergegenwärtigt. Links steht nach rechts gerichtet der Reichsgott Amun und präsentiert dem Pharao das Krummschwert, das von Gott verliehene Siegesmacht bedeutet (Keel 1974: 51-76). Mit der zeremoniellen Überreichung des Siegeschwertes beginnt der Feldzug (Nelson 1930: Pl. 13 = Keel <sup>4</sup>1984: Abb. 405a). Der Pharao hält in der einen Hand den Bogen, die andere ist ausgestreckt und wahrscheinlich in einem doppelten Sinne zu verstehen: sie bedeutet gleichzeitig das Ergreifen des Siegeschwertes am Anfang des Feldzugs und die Präsentation der Beute am Ende. Diese Beute besteht hier hauptsächlich aus kostbaren Metallgefäßen. Wahrscheinlich sind dazu aber auch die acht gefangenen Asiaten zu zählen, die am Fuß der Stele – auf Abb. 112 nicht mehr sichtbar – angebracht sind. Ihre Leiber sind durch Mauerringe ersetzt, denen die Namen von Städten einbeschrieben sind. Die Weihung der Beute bildet jeweils den letzten Akt der ausführlichen Feldzugszyklen der Pharaonen der 19. und 20. Dynastie.<sup>50</sup>

§ 52. Auf ähnliche Weise wie auf dieser monumentalen Stele ist der gottgewirkte Sieg des Pharao über die Asiaten auf einem Rollsiegel Ramses' II. aus Bet-Schean verdichtet (Abb. 113). Anstelle Amuns

<sup>50</sup> Vgl. etwa die Reliefs Sethos' I. auf der Außenseite der Nordwand des großen Säulensaals des Amun-Tempels in Karnak (Wreszinski 1934: Taf. 37).



ist es hier ein asiatischer Gott, der das Krummschwert präsentiert.<sup>51</sup> An der Stirn des Gottes scheint ein Gazellen- oder Capridenkopf angebracht zu sein. Auch der obere Teil des Krummschwertes ist evtl. als Capridenkopf gestaltet. Dies würde erlauben, den Gott als Reschef zu identifizieren (vgl. Keel u.a. 1990: 195-204.302-304). Reschef überrascht allerdings in dieser Rolle, da er in Ägypten als Pest- und Heilgott fast nur auf privaten Stelen zu finden ist. Aber vielleicht muß man Reschef doch, wie einige, allerdings viel jüngere phönizische Inschriften des 4.-2. Jhs. aus Zypern suggerieren, mit Mekal identifizieren (vgl. aaO. 201 Anm. 148). Er würde dann auf unserem Rollsiegel als Stadtgott von Bet-Schean dem Pharaο Ramses II. den Sieg präsentieren. Die Siegesmacht des Pharaο wird durch den gespannten Bogen vergegenwärtigt, mit dem er Pfeile in einen Kupferbarren als Zielscheibe hinein-jagt (vgl. auf der monumentalen Stele den Bogen in der Hand des Pharaο).<sup>52</sup> Das eigentliche Ziel dieser unglaublichen Leistung sind die beiden an den Pfahl gebundenen Asiaten, welche die vom Pharaο beherrschte Provinz Kanaan repräsentieren.

Eine weitere Variante des gleichen Themas bieten ein Skarabäus aus Bet-Schean, der wohl ebenfalls aus der Regierungszeit Ramses' II. stammt, und eine Parallele dazu vom Tell el-‘Ağul (Abb. 114a-b). Auf beiden Stücken ist es der Reichsgott Amun, der dem Pharaο das Sie-gesschwert präsentiert. Mit diesem weiht oder erschlägt der Pharaο dann einen Gefangenen vor dem Gott, der ihm den Sieg verliehen hat.<sup>53</sup>

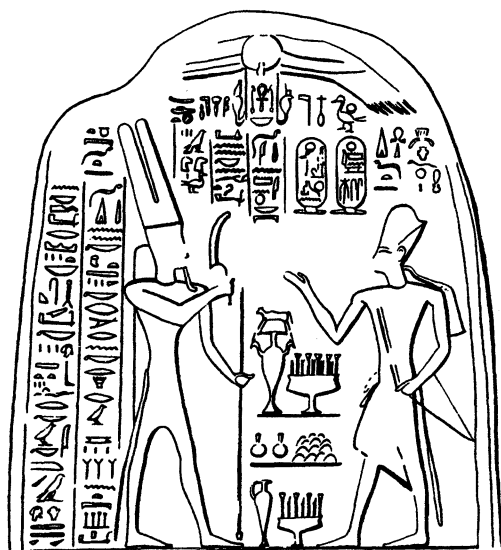
§ 53. Während die bisher genannten Denkmäler durch die Vergegenwärtigung von Anfang und Ende im Sinne des Merismus einen ganzen Feldzug darstellen, wird auf zwei weiteren Skarabäen aus Bet-Schean die Siegeskraft des Pharaο durch je eine einzelne Handlung symbolisiert. Auf dem einen wird Ramses II., „der die Fremdländer niedertritt“, mit hoher Doppelfederkrone, die ihn Amun angleicht, beim Fesseln eines Feindes dargestellt (Rowe 1936: Nr. 672 = James 1966: Fig. 109,4). Auf dem andern sehen wir wahrscheinlich ebenfalls Ramses II. beim Niederschlagen eines Feindes (Rowe 1936: Nr. 671 = James

<sup>51</sup> Das Sethtier, das Rowe (1936: Pl. 28 Nr. S.61) vor dem Gesicht des Gottes zeichnete und das auf Ba‘al-Seth hinweisen würde, existiert auf dem Original nicht. Rowe hat eine Abspaltung als Sethtier gesehen.

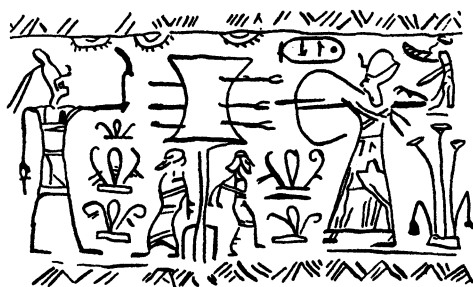
<sup>52</sup> Vgl. dazu Decker 1971: 80-122; 1978: 74ff; 1987: 42-54.

<sup>53</sup> Das Niederschlagen des Feindes vor dem Gott, der den Sieg verliehen hat, finden wir schon auf der berühmten Narmerpalette (ca. 2850 v. Chr.; ANEP Nr. 296 = Keel 1984: 271ff und Abb. 397).





112



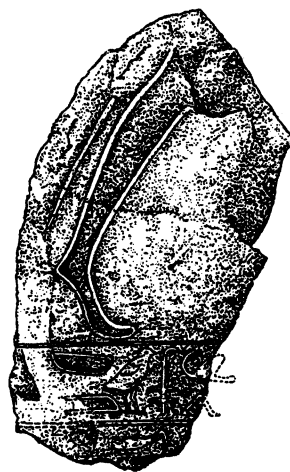
113



114a



114b



115

1966: Fig. 100,5; vgl. oben Abb. 97-98). Diese klassische Szene dekorierte wahrscheinlich eine weitere monumentale Basaltstele, von der ein Fragment ein weit ausschreitendes, auf den Zehenspitzen stehendes Bein abbildet, ein Element, das für die Szene des Niederschlagens typisch ist (**Abb. 115**).

Die Monumente Sethos' I. aus Bet-Schean stellen den König bei der friedlichen Verehrung der großen Götter dar. Diejenigen Ramses' II. zeigen den König durchwegs bei militärischen Aktionen, die er im Auftrag und mit der Unterstützung Amuns und in einem Fall (**Abb. 113**) des lokalen asiatischen Gottes durchführt. Auf keinem dieser königlichen Monumente ist eine Göttin zu sehen. Ebenso auffällig ist, wie stark mit Ramses II. der Reichsgott *Amun* in den Vordergrund tritt. Mit seinem Namen war Amun in Palästina schon in der 18. Dynastie sehr prominent präsent. So tragen z.B. von 38 in Ausgrabungen gefundenen beidseitig gravierten Platten, wie sie für die 18. Dynastie typisch sind, 22 (58 %) den explizit oder kryptographisch geschriebenen Namen des Gottes. Ikonographisch tritt Amun auf den Siegelamuletten aber erst in der 19. Dynastie stärker hervor. In seiner klassischen anthropomorphen Form mit der hohen Falkendoppelfeder-Krone ist er zwar gelegentlich schon in der 18. Dynastie (**Abb. 116a**), häufiger aber in der 19. Dynastie zu finden (**Abb. 116b** sitzend; vgl. Lamon/ Shipton 1939: Pl. 73,1; Starkey/Harding 1932: Pl. 52,121 stehend). Besonders beliebt ist die Darstellung des anthropomorphen Gottes innerhalb einer Triade, in der er von zwei falkenköpfigen Sonnengöttern flankiert wird (**Abb. 116c**).<sup>54</sup> Meistens wird Amun aber nicht anthropomorph, sondern durch einen Widderkopf oder als Widdersphinx dargestellt (**Abb. 117a-b**). In der „Mischform aus Löwe und Widder sind die apotropäische Kraft des Gottes, seine Widdergestalt und seine Herrschernatur als ‚König der Götter‘ in einem einzigen Bild vereint“ (Hornung/ Staehelin 1976: 92).<sup>55</sup> Als *nb* „Herr“ gelesen bildet der Widdersphinx

<sup>54</sup> Vgl. Petrie 1930: Pl. 31,305; Starkey/Harding 1932: Pl. 52,138; 53,222; Rowe 1936: Nr. 572, 711; Tufnell 1958: Pl. 36,240; 39,339; Giveon 1988: Nr. 98.

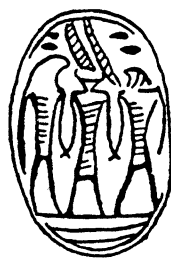
<sup>55</sup> Allein vom Tell el-Far'a (Süd) sind mindestens 10 Belege des Widdersphinx bekannt: vgl. Petrie 1930: Pl. 29,254; Starkey/Harding 1932: Pl. 48,28; 49,967; 50, 53; 52,143f.146f; 53,229; 55,278; 57,340. Vgl. weiter Petrie 1928: Pl. 17,26; Rowe 1936: Nr. 636.697; Tufnell 1958: Pl. 39,343; Giveon/Kertesz 1986: Nr. 174. Seltener ist die Reduktion dieses Bildes auf den Widderkopf mit Krone (Starkey/Harding 1932: Pl. 48,5; 53,192f; 57,348.383). In einzelnen Fällen ist der für Amun typische Widdersphinx durch den gewöhnlichen, aus Löwenleib und Königskopf zusammengesetzten Sphinx ersetzt (Starkey/Harding 1932: Pl. 57,342), der dann als *nb* bzw. *n* gelesen ein Element des kryptographisch geschriebenen Gottesnamens



116a



116b



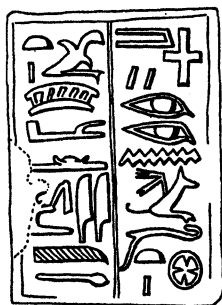
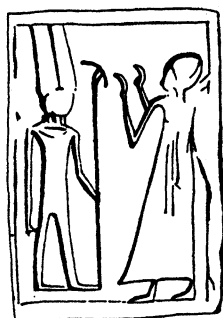
116c



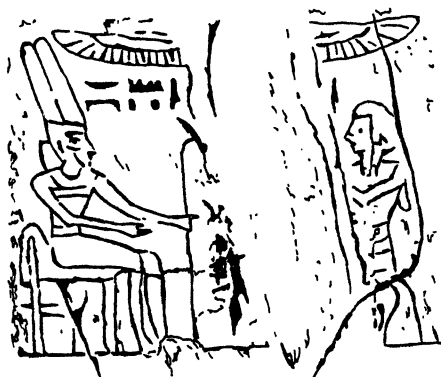
117a



117b



118



119

akrophonisch ein Element des halb kryptographisch geschriebenen Namens *Jmn* „Amun“. Auf einen intensiven Amun-Kult speziell in Bet-Schean läßt ein rundes Modellbrot von ca. 10 cm Durchmesser schließen, auf das mehrfach ein Siegel mit dem Namen des Gottes (*Jmn-R*) abgedrückt ist (James 1966: Fig. 105,10).

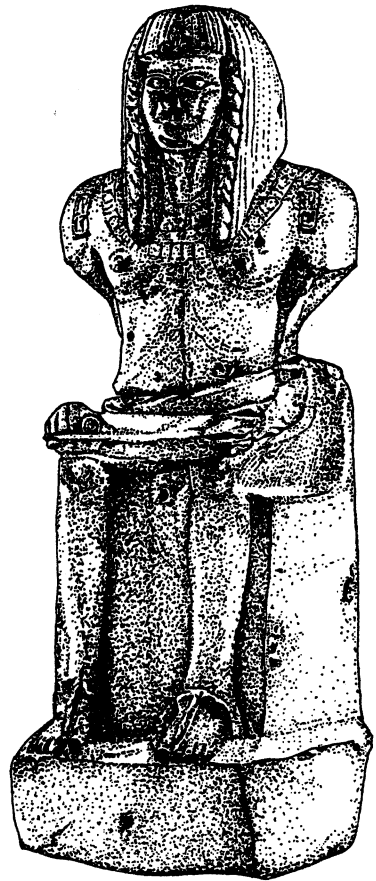
§ 54. Eine männlich geprägte Welt manifestiert sich auch in einer dritten Gruppe von Monumenten, die vor allem der Zeit Ramses' II. (1279-1213) und Ramses' III. (1187-1156) angehören und in Bet-Schean und Megiddo besonders gut vertreten sind. Es handelt sich um Darstellungen von *Beamten und ihrer Loyalität* dem König und dem Reichsgott gegenüber. Natürlich sind die meisten Königsdarstellungen auf Siegelamuletten und ein Teil der Götterdarstellungen u.a. als Ausdruck der Loyalität ihrer Träger zu verstehen. Neu und typisch für die Ramessidenzeit ist aber, daß diese Beamten nun selber ins Bild gebracht werden.

Zu dieser Gattung von Denkmälern gehört etwa eine rechteckige Platte aus Megiddo, die einen Wesir Ramses' II. stehend in verehrender Haltung vor dem anthropomorphen, ebenfalls stehenden Amun zeigt (**Abb. 118**). Auf einer Elfenbeinritzerei aus Megiddo kniet ein Beamter Ramses' III. vor dem thronend dargestellten anthropomorphen Amun (**Abb. 119**). Häufiger als bei der Verehrung des Reichsgottes werden Beamte bei der Reverenz vor dem König dargestellt. Dabei kann dieser, besonders auf Siegelamuletten, in Gestalt seiner Namenskartusche erscheinen.<sup>56</sup> Wie Parallelen aus Ägypten zeigen, dürfte der König auf zwei leider nur fragmentarisch erhaltenen Türstürzen aus Bet-Schean anthropomorph dargestellt gewesen sein. Leider sind in beiden Fällen nur die Darstellung des verehrenden Beamten und ein Teil der Inschrift erhalten (**Abb. 120a**; James 1966: 7; Fig. 92,1; 93, 1; 94,3; 95,3). Im Rahmen solcher Loyalitätsbezeugungen ägyptischer Beamter sind wahrscheinlich auch ein Statuenfragment und eine fast ganz erhaltene Sitzstatue Ramses' III. zu sehen, die in Bet-Schean zum Vorschein gekommen sind (**Abb. 120b**; Rowe 1930: 36ff; Pl. 50,1; 51).

---

bildet. Wahrscheinlich ist auch die Kombination aus Sphinx, Ma'at davor und geflügeltem Uräus über dem Rücken des Sphinx (Starkey/Harding 1932: Pl. 50,52,54f; 52,141f; 57,396) als *Jmn* zu lesen; der Uräus (*j'r.t*) steht für *j*, Ma'at für *m* und der Sphinx (*nb*) für *n* (vgl. dazu Jaeger 1982: 294 Anm. 218).

<sup>56</sup> Eine rechteckige Platte vom Tell el-ʿAğul zeigt z.B. einen Beamten in Verehrung des Namens Ramses' II. (Petrie 1932: Pl. 6 unten links; vgl. Hornung/Staehelin 1976: Nr. 554f).



120b



120a

§ 55. Das hier entworfene Bild des ikonographischen Symbolsystems des sb-zeitlichen Palästina beruht im wesentlichen auf Funden aus den städtischen Zentren der Ebenen. In den gebirgigen Gegenden des Landes gab es in der SB-Zeit nur ganz wenige Siedlungen Seßhafter. Das dort gefundene Material unterscheidet sich inhaltlich allerdings nicht von dem, was in den großen Städten der Ebenen zutage gekommen ist. Selbst in einer so winzigen Siedlung wie dem südwestlich von Jerusalem gelegenen Manahat im Refaimtal wurde ein Skarabäus mit dem von vier Uräen umgebenen Namen Amenophis' III. sowie ein typisch ramessidischer Skarabäus mit der als Amun-Kryptogramm zu lesenden Kombination Sphinx, geflügelter Uräus und hockender Gestalt gefunden (Edelstein/Milevski 1990). Die Mehrheit der Bevölkerung des Berglandes dürfte in der SB-Zeit nomadisiert haben (Finkelstein 1988: 341-345) und hat kaum Ikonographie hinterlassen.

Was die Ikonographie aus den sb-zeitlichen Städten betrifft, so liefert sie ein deutlich anderes Bild als die der MB II B. In der Monumentalkunst wie auf den Siegelamuletten dominieren in den ägyptisch beherrschten Zentren wie Bet-Schean und Megiddo sowie im Süden große *männliche* Gottheiten wie Re-Harachte, Ptah, Seth-Ba'al, allen voran aber der Reichsgott Amun. An die Stelle der Begegnung des Wettergottes mit seiner Partnerin und der großen Bedeutung der Vegetation („Zweig Göttin“) in der MB II B treten in der SB-Zeit kämpferische und politische Gottheiten. Männliche und weibliche Gottheiten erscheinen, von ganz wenigen Ausnahmen (z.B. Abb. 72 und 109) abgesehen, nicht zusammen auf einem Bildträger, und in diesen Ausnahmefällen werden sie nicht in irgendeiner bedeutungsvollen Interaktion gezeigt. Auch auf der menschlichen Ebene tritt die Begegnung der Geschlechter deutlich in den Hintergrund und wird durch Legitimations-, Kampfes-, Dominations- und Loyalitätsdarstellungen ersetzt. Dabei spielen Frauen bei Sieges- und anderen Feiern nur noch Dienerinnenrollen.

*Göttinnen* kommen in den kostbaren Ausführungen in Metall fast nur noch am Anfang dieser Epoche vor und werden dann in diesem Medium weitgehend durch kämpferische männliche Gottheiten ersetzt. Die „nackte Göttin“ verschwindet auch aus der Glyptik mit ihrem relativ starken Öffentlichkeits- und Bekenntnischarakter. Die Glyptik der folgenden EZ I wird diese Tendenz noch fortführen, insofern dort dann selbst der ägyptische Hathorfetisch nicht mehr belegt ist. Auf den Rollsiegeln des gewöhnlichen mitannischen Stils, in den Gefäßmalereien und auf anderen Bildträgern ist die Göttin – von evtl. aus dem Norden

importierten Ausnahmen wie Abb. 52-53 abgesehen – nur in ihren Attributen, besonders im Baum, präsent. Wo sie auf bedeutenden Bildträgern weiterhin in anthropomorpher Gestalt zu sehen ist, nimmt sie unter ägyptischem Einfluß den Charakter einer Stadtherrin (Bet-Schean; Abb. 107-108) oder einer kriegerischen Gottheit (Abb. 71-72), d.h. einer eher ‚männlichen‘ Wertvorstellungen entsprechenden *Po-werwoman* an.

§ 56. Vor diesem Hintergrund einer zunehmenden Verdrängung der weiblichen Gottheit(en) aus der sb-zeitlichen ‚offiziellen‘ Religion, wie sie durch die großen Tempel, die stadtstaatlichen und kolonial-ägyptischen Verwaltungsapparate und die Produkte der mit diesen zusammenarbeitenden Kunsthandwerkstätten repräsentiert werden, bekommt das gleichzeitige massive Aufkommen von Billigplaketten aus Terrakotta mit Darstellungen einer ‚nackten Göttin‘, die eindeutig in der Tradition der mb-zeitlichen Göttin steht (vgl. Abb. 50), eine besondere Brisanz (vgl. Moorey/Fleming 1984: 77f). In kostbaren *und* billigen Medien zugleich kommen nur Darstellungen der Göttin vom Qudschu-Typ vor, gewissermaßen ägypto-kanaanäische Kompromisse, die am Ende der Kolonialzeit verschwinden. Besonders deutlich konnte in Bet-Schean (§ 48f) das Auseinanderfallen von Monumentalkunst- und Terrakotta-Ikonographie beobachtet werden. Der durch die ägyptische Kolonisation ausgelöste Kulturdruck hat die Produktion von Metallfigurinen der ‚nackten Göttin‘ zum Erliegen gebracht und die Herstellung von Figurinen kämpferischer oder thronender männlicher Gottheiten gefördert. An die Stelle der Göttinnenfigurinen aus Metall traten – in einem graduellen Prozeß – die Terrakotten. Terrakotta scheint als Billigmaterial *das* Medium für die andauernde autochthone Verehrung der Göttin geworden zu sein. Auffälligerweise sind männliche Gottheiten im Bereich der Terrakotta kaum vertreten. Mit dem Transfer vom teuren zum billigen Material war aber auch die Voraussetzung gegeben, daß die Göttin nun im Bereich der sogenannten ‚privaten Frömmigkeit‘ und damit verbundener häuslicher Kleinkulte unmittelbarer präsent wurde als zuvor (vgl. H. Weippert 1990: 187; Uehlinger 1991a: 879-885).

*Exkurs:*  
*Die spätbronze- und früheisenzeitlichen*  
*sogenannten „‘Astarte-Plaketten‘“*

§ 57. Auf den in § 41 erwähnten Terrakottaplaketten vom Qudschu-Typ (vgl. Abb. 69) wird die nackte, weibliche Gestalt durch verschiedene Attribute wie die Schulterlockenfrisur oder die Pflanzenstengel, die sie in den abgewinkelten Armen hält, eindeutig als Göttin charakterisiert. Auf Abb. 50 ist es der hohe Polos, der eine Identifikation der nackten Frau als Göttin nahelegt. Schwieriger zu interpretieren sind die in der Forschung meist als „‘Astarte-Plaketten‘“ bezeichneten Terrakotten mit Darstellungen, auf denen solche Attribute fehlen.<sup>57</sup> Was den Gestus betrifft, so sind verschiedene Armhaltungen belegt (vgl. zur Typologie Winter 1983: 96-121): beide Arme sind seitlich am Körper herabhängend an die Oberschenkel gelegt (Abb. 121a von Tel Masad bei Bet-Schean); die Hände sind unter der Brust verschränkt, oder sie halten bzw. präsentieren die Brüste (Abb. 121b von Tel Zeror); die Hände liegen auf dem oft leicht gewölbten Unterleib bzw. nahe den Pubes (Abb. 121c aus Ta‘anach; vgl. Abb. 82). Letztere Haltung hat Albright als Darstellung einer Frau unmittelbar vor der Geburt deuten wollen (1937: 109.119). Eine Mischhaltung besteht darin, daß eine Hand an die Brust, die andere an die Pubes greift.

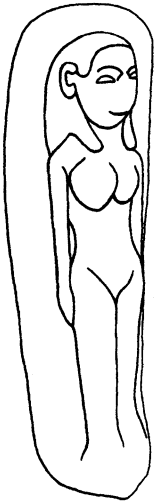
Sind die Füße beim Qudschu-Typ meist beide seitlich nach rechts gerichtet, so stehen sie hier in der Regel gerade aus der Bildfläche hervor. Im Unterschied zum Qudschu-Typ scheinen all diese Typen in der EZ I weiter produziert worden zu sein: einschlägige Stücke stammen etwa von Tel Zeror (Abb. 122a) oder Tell Bet Mirsim (Abb. 122b). Bemerkenswert ist allerdings, daß die Plaketten bislang nur in Städten und deren Umgebung, nicht in den früheisenzeitlichen Kleinsiedlungen des Berglandes gefunden worden sind.

Ausgehend von zwei Kalksteinplastiken aus dem Friedhof von Der el-Belah (Abb. 123), die ins 13. Jh datieren, hat Miriam Tadmor nachweisen wollen, daß die „‘Astarte-Plaketten‘“ keine Göttin darstellen, sondern analog zu den ägyptischen sogenannten ‚Beischläferinnen‘-Figuren als Darstellungen von auf einem Bett liegenden Frauen zu verstehen seien, die in Zusammenhang mit ägypto-kanaanäischen Bestattungsbräuchen und damit verbundenen religiösen Vorstellungen („mortuary

---

<sup>57</sup> Vgl. Pritchard 1943; Hinweise auf später gefundene Stücke z.B. bei Tzori 1958; Winter 1983: 96ff. Eine Neubearbeitung des Pritchard’schen Corpus ist ein dringendes Desiderat.

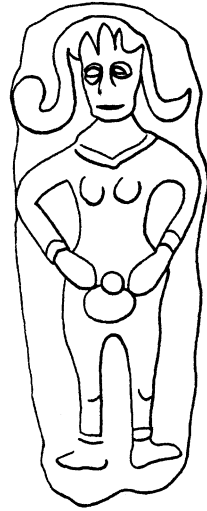




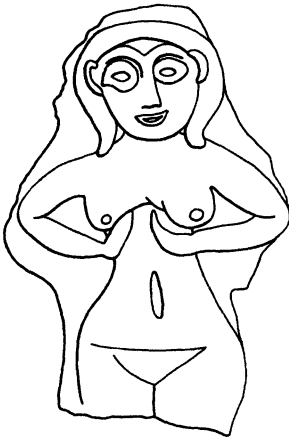
121a



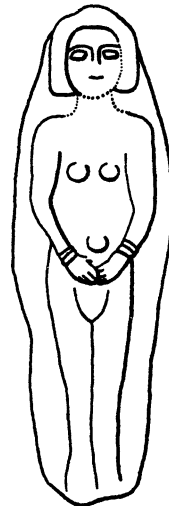
121b



121c



122a



122b

beliefs“) verstanden werden müßten (Tadmor 1982). Helga Weippert (1988: 305) und andere sind ihr in dieser Einschätzung gefolgt (vgl. Lipiński 1986: 89; Hadley 1989: 224-233).

Reicht aber das von Tadmor zu Recht diagnostizierte Fehlen spezifischer Attribute, die Göttlichkeit der Gestalt zu bestreiten? Die Gesten der hängenden bzw. an die Oberschenkel gelegten Arme bzw. der an die Brüste greifenden Hände sind uns schon in der MB-Zeit bei Metallfigurinen und Darstellungen der ‚nackten Göttin‘ bzw. der ‚Zweig-göttin‘ auf Skarabäen begegnet (s.o. Abb. 10-12, 17-18, 23-25, 27). Sie sind in der SB-Zeit auch bei Darstellungen auf Terrakotten belegt, die aufgrund der Frisur, der Fußstellung oder der Pflanzenattribute zum Qudschu-Typ gezählt werden können (z.B. Macalister 1909: II 415 Fig. 500; III Pl. 220,21; 221,4-5). Dieser aber ist, wie wir gesehen haben, nur eine ägyptisierte Variante der mb-zeitlichen Vegetations-göttin (s.o. § 41). Angesichts solcher traditionsgeschichtlicher Indizien ist eine kritische Überprüfung von Tadmors These erforderlich. Drei sich ergänzende Argumentationsgänge, die an dieser Stelle nur abgekürzt wiedergegeben werden können, legen den Schluß nahe, daß auch die nackte Frau auf den „‘Astarte-Plaketten‘“ eine Göttin ist.

(a) Zur *typologischen* Charakterisierung der Plaketten: Die Kalksteinplaketten, die den Ausgangspunkt von Tadmors Überlegungen bilden, weisen eine rechteckige Form auf, die ein Bett wiedergeben soll. Diese Form ist nur bei wenigen Terrakotten belegt; in seltenen Fällen finden sich an der Rückseite Bruchspuren, die vielleicht als Reste von Bettstützen interpretiert werden können (vgl. Tadmor 1982: Pl. 5a); bei einigen bisher als „‘Astarte-Plaketten‘“ identifizierten Objekten dürfte es sich in der Tat eher um Frauen- und Ammenfiguren handeln.<sup>58</sup> Die meisten Plaketten haben aber eine langgezogene ovale Form, deren Deutung als Bett unwahrscheinlich ist; weder die häufig flachgepreßte Rückseite noch das ovale untere Ende der Plaketten weisen zwingend darauf hin, daß diese nicht aufrecht gestanden haben, sondern gelegen haben müssen. Dieselbe Form findet sich ja auch bei den Qudschu-Plaketten, die Tadmor und Weippert als Darstellungen einer Göttin anerkennen. Vergleichbare Darstellungen der Göttin vom Qudschu-Typ auf Stelen und anderen Bildträgern (z.B. Abb. 70-71) zeigen diese stehend. Entsprechend kann davon ausgegangen werden, daß die nackte Frau auf den „‘Astarte-Plaketten‘“ nicht liegend, sondern *stehend* dargestellt ist, und daß man sich die Plaketten an ihren ursprünglichen Anbringungsorten in der Regel mit dem Rücken zur Wand lehrend vorzustellen hat.

---

<sup>58</sup> Z.B. Rowe 1940: Pl. 35,11 mit *liegendem* Kind (beachte die Fortsätze an der Rückseite der Plakette, wohl die Füße des Bettes); ebd. Pl. 35,16 mit Kind und Sandalen (?; vgl. dazu Bonnet 1952: 94 Abb. 29!); vielleicht auch Petrie 1928: Pl. 35, 2-5; Tufnell 1958: Pl. 49,5.

(b) Was den *Fundkontext* der „Astarte-Plaketten“ betrifft, so kann – trotz der oft fehlenden oder nur summarischen Angaben in den älteren Grabungspublikationen – im Gegensatz zum Befund bei den ägyptischen ‚Beischläferinnen‘ *nicht* von einer „consistent association with burials“ (Tadmor 1982: 149) gesprochen werden. Die große Mehrzahl der publizierten Plaketten stammt aus Wohnquartieren. So sind z.B. in Geser höchstens 4 von mindestens 26 sb-zeitlichen Exemplaren in Gräbern gefunden worden<sup>59</sup>; rund 80% der sb-zeitlichen Gräber enthielten *keine* Plaketten. In den Dutzenden von sb-zeitlichen Gräbern von Lachisch, z.T. stattlichen Familiengräbern mit jeweils mehreren Grablagen, sind insgesamt nur 2 Plaketten gefunden worden (Tufnell 1958: Pl. 27,2; 49,1). Nicht anders stellt sich die Fundverteilung in der EZ I dar. Es ist deshalb kaum sachgemäß, die Plaketten „chiefly as objects associated with mortuary beliefs and funerary practices“, ja geradezu generell als „ex voto offerings to the dead“ (Tadmor 1982: 170.171) zu bezeichnen. Wenn die Plaketten als Grabbeigaben Verwendung finden *konnten*, so war dies doch keineswegs ihre Primärfunktion. Ihr Hauptverwendungs- und -wirkungsort war der familiäre Wohnbereich. Daß eine Schutz- und Segensspenderin, die eine Person durch das ganze Leben begleitet hatten, ihr von Hinterbliebenen auch in die kühle Dunkelheit des Grabes mitgegeben werden konnte, ist leicht zu verstehen.

(c) Das größte Handicap bei der Deutung der attributlosen nackten Frauen ist die Tatsache, daß sie auf den Terrakottaplaketten isoliert erscheinen und nicht zu anderen Größen in Beziehung gesetzt werden können. Entscheidende Hilfe für die Deutung kommt deshalb von verwandten Darstellungen in Terrakotta<sup>60</sup>, welche die nackte Gestalt in einen größeren *ikonographischen Kontext* stellen. Auch hier müssen einige Hinweise genügen: Auf Tel Qasile ist auf dem Boden des Tempels von Str. X (EZ I B, spätes 11. Jh.) unmittelbar vor der Kultplattform eine rechteckige, 36,6 x 25 cm messende Terrakottaplakette gefunden worden, die mit flankierenden Pilastern und einem leicht vorragenden Gesims offensichtlich die Fassade eines Schreins nachbildet (**Abb. 124**; Mazar 1980: 82-84; Pl. 30; Bretschneider 1991: 128f.229 Nr. 79). Kleine Löcher, die vor dem oberen und unteren Abschluß der beiden Pilaster angebracht waren, scheinen der Fixierung von nicht erhal-

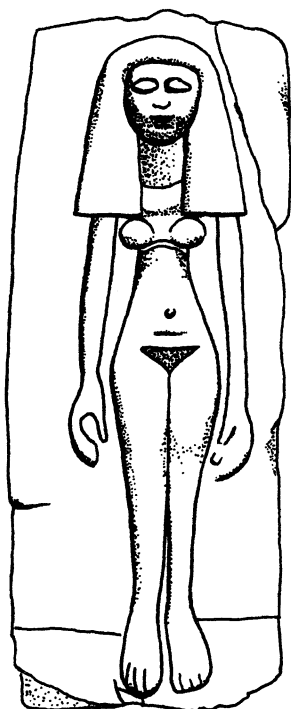
<sup>59</sup> Aus Gräbern: Macalister 1912: III Pl. 18,1; 19,7; 26,8 (die bisher genannten Belege stammen aus Höhlen, die nicht eindeutig als Gräber zu bestimmen sind); 78, 47; aus dem Stadtbereich: ebd. II Fig. 496f; Pl. 220,3.5-7.11.13.15-19.23; 221,1.6.11.13-16; Dever 1974: 56.133f mit Pl. 40,15 und 74E. Plaketten und Fragmente, die evtl. dem Qudschu-Typ angehören, sind nicht mitgezählt.

<sup>60</sup> U. Winter hat die „nackte Frau“ vor dem Hintergrund der altsyrischen Glyptik interpretiert und ist dabei zum Schluß gekommen, daß sie eine Göttin sei (<sup>2</sup>1987: bes. 134.192-199; vgl. dazu Böhm 1990: 130-132). Seine Argumentation geht allerdings von ganz anderen Bildträgern aus, die auch herkunftsmäßig und zeitlich den palästinischen Plaketten nicht sehr nahe stehen.

tenen Türflügeln gedient zu haben, mit denen der Schrein geschlossen werden konnte (anders Zwickel 1990b: 58); diese Vorrichtung – aber nicht nur sie – könnte darauf hinweisen, daß es sich um das Kultbild des (kanaanäischen) Heiligtums von Tel Qasile handelt (Bunimovitz 1990: 213-215). Im etwas zurückgesetzten, flachen Hintergrund des Schreins waren, frontal den Betrachtern und Betrachterinnen zugewandt, zwei *stehende* weibliche Figuren dargestellt, von denen allerdings nur noch die nackten Beine erhalten sind. Die Figuren scheinen zunächst aus Modeln gepreßt und danach auf die Plakette appliziert worden zu sein. Die Füße der beiden Gestalten sind wie auf den „‘Astarte-Plaketten“ nicht zur Seite oder nach außen gedreht, sondern weisen naturalistisch nach vorne. Im Bereich der Oberkörper scheinen die Bruchspuren darauf hinzuweisen, daß die beiden Gestalten gleich groß waren (gegen Bretschneider 1991: 129) und die Hände unter der Brust verschränkt hielten bzw. mit beiden Händen an die Brüste griffen. Die Wiedergabe der nackten Frauengestalten vor bzw. in einem Naos deutet klar darauf hin, daß sie als Darstellungen der mit diesem Schrein verbundenen (Zwillings-?)*Göttinnen* zu verstehen sind.

Aus Ägypten, v.a. dem Deltagebiet, evtl. auch aus Südpalästina stammt eine ganze Gruppe von – allerdings meist jüngeren, in die EZ II datierenden – Parallelen zu dieser Schreinplakette (Mazar 1985b; vgl. **Abb. 125** aus dem Rëuben Hecht Museum in Haifa). Sie zeigen jeweils eine oder zwei nackte Frauen mit an die Oberschenkel gelegten Armen und nach vorne weisenden Füßen, also in jener Position, die Tadmor als Liegestellung („supine position“, 1982: 149) deuten will, vor einer durch Pilaster und Gesims angedeuteten Schreinfassade. Hatte Petrie gemeint, diese Terrakotten als „woman on a couch“ bestimmen zu können (1909: 16), so sprechen die Architekturelemente klar gegen seine Deutung; auch hier sind die Gestalten *stehend* dargestellt. Bei den großen, von der Basis bis zum Gesims reichenden Frauen dürfte es sich wiederum um die *Göttin* handeln.

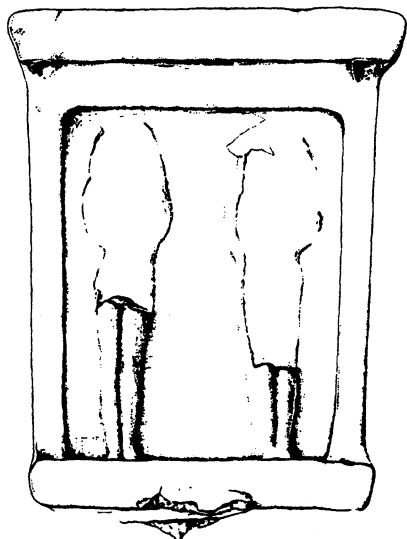
Das Fehlen spezifischer Attribute (Frisur, Krone, Blütenstengel...), das auch diese Darstellungen mit den „‘Astarte-Plaketten“ verbindet, schließt also den göttlichen Status der Dargestellten nicht aus. Auffälligerweise sind aber auf der Schreinplakette von Tel Qasile zwei *identische* Göttinnen offenbar gleich groß nebeneinander dargestellt. In doppelter (oder mehrfacher) Ausführung erscheint die nackte Frau bzw. Göttin mit hängenden oder an die Brüste greifenden Armen auch auf



123



124



125

sb- bzw. früheisenzeitlichen Schrein<sup>61</sup> bzw. Tempelmodellen (vgl. Abb. 105)<sup>62</sup>, Tontürmen<sup>63</sup> und Kultständern<sup>64</sup> (vgl. oben Abb. 104) aus Syrien und Palästina.<sup>65</sup> Häufig wurden die Frauengestalten zunächst aus Modeln gepreßt und erst danach vor die Pilaster der Modelle gesetzt. Dies erklärt ihre enge Verwandtschaft mit den Plaketten-darstellungen und bestätigt noch einmal, daß man sich die letzteren *stehend* vorzustellen hat. In den Übergang von der EZ I zur EZ II A datiert ein vor einigen Jahren in Pella gefundener Kultständer (Potts u.a. 1985: 204 mit Pl. 42; Hadley 1989: 213-216; Bretschneider 1991: 80f.214 Nr. 51), auf dem zwei aus Matrizen gepreßte Figuren mit angelegten Armen und fülliger Schulterlockenfrisur, die, auf handmodellierten Felidenköpfen stehend, eine fensterartige Öffnung flankieren (Abb. 126).<sup>66</sup> Die Kombination von nackter Frau bzw. Göttin und Löwenkopf zeigt, daß „Astarte“-Plaketten und solche vom Qudschu-Typ nicht völlig dissoziiert werden können. Die ‚nackte Frau‘ der „Astarte-Plaketten“ ist eine ‚nackte Göttin‘.<sup>67</sup>

<sup>61</sup> Loud 1948: 147 mit Pl. 253,2 (Megiddo Str. VII[?], um 1200); Königsweg 1987: Nr. 128 (Handel Kerak); Seeden 1979: bes. Pl. 4 (Handel Beirut; vgl. Culican 1976: 53 und Taf. 5B); Coulson 1986: 22f, 28 Fig. 5 (F-2 und F-3). Vgl. nun Bretschneider 1991: bes. 127-134, 228ff Nr. 77f und s.u. § 100.

<sup>62</sup> Auf einem Tempelmodell bzw. zweistufigen Absatzaltar aus Emar aus dem 13. Jh. finden sich Reste von drei matrizengepreßten Appliken; ursprünglich dürften es mindestens fünf Appliken gewesen sein (Margueron 1976: 220-223 mit Pl. III,3; 1982: 90-93 = Bretschneider 1991: 52f, 205 Nr. 34).

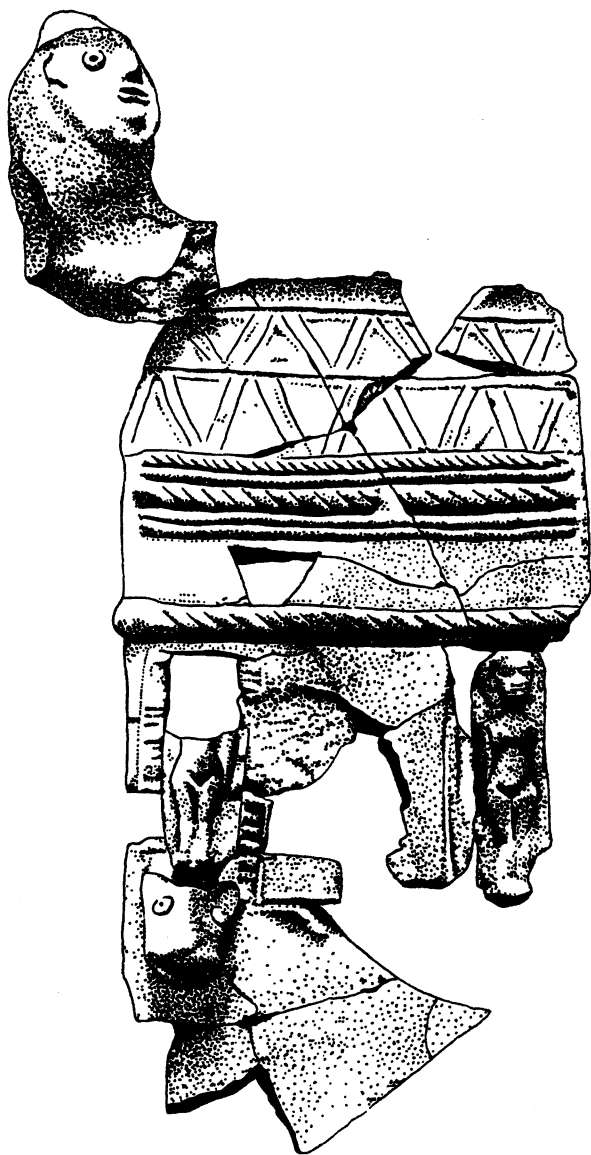
<sup>63</sup> Margueron 1976: 205-207 mit Pl. II,1 („tour“, Emar, 13. Jh.). Bretschneider 1991: 53 (vgl. 206 Nr. 36) bezweifelt allerdings die Zugehörigkeit zu einem Tonturm. Vgl. aber Abb. 126 den turmartigen Ständer aus Pella.

<sup>64</sup> May 1935: Pl. 20 Nr. P 6055 = Amiran 1969: Photo 343 (Megiddo Str. VI).

<sup>65</sup> Den unseres Wissens ältesten Beleg für die paarweise Darstellung der ‚nackten Göttin‘ in Terrakotta bieten die jüngst bekannt gewordenen Fragmente des „bassin aux femmes“ aus dem 16. Jh. v. Chr. von Tall Muhammad Diyab in Nordostsyrien. Die aus Modellen gepreßten Göttinnenpaare alternieren hier mit rechteckigen, versenkten Metopen, die mit ihrer Bekrönung an einen Schrein erinnern (Bachelot 1990).

<sup>66</sup> Auf zwei Fragmenten im Museum der University of Minnesota, Minneapolis, die aus Palästina stammen sollen, steht die ‚nackte Göttin‘ jeweils auf einem hokkenden Feliden (Coulson 1986: 22f, 28 Fig. 5 [F-2 und F-3]); vgl. auch Weinberg 1978: 30ff Abb. 5 = Bretschneider 1991: 236 Nr. 92.

<sup>67</sup> Die ‚nackte Göttin‘ auf einem Felidenkopf oder -protom, die sich in der EZ II dann wiederholt im phönizischen bzw. nordsyrischen Kunsthandwerk findet (z.B. auf bronzenen Pferdeschmuckplaketten des 8. Jhs. aus Samos oder Tall Tayinat [Röllig/Kyrieleis 1988; Kantor 1962; vgl. Winter 1983: Abb. 162] oder Stücken aus Elfenbein aus dem ‚Fort Shalmaneser‘ von Nimrud [Orchard 1967: Pl. 28 Nr. 135, vgl. Pl. 31 Nr. 147]), steht in der Tradition der sb-zeitlichen Qudschu auf dem Löwen (vgl. Abb. 70 und Böhm 1990: 65-69).



126

Man hat wegen der Verdoppelung bzw. Vervielfachung der Gestalt, die ihre Individualität zu relativieren scheint, und wegen der Anbringung an der Außenseite der Schreinmodelle die Appliken als Darstellungen von sogenannten ‚Kultprostituierten‘ verstehen wollen (zuletzt Böhm 1990: 138). Aber die Plakette von Tel Qasile, die von Mazar (1985b) gesammelten Parallelen, auf denen die Gestalt(en) *im* Schrein erscheint, und der Kultständer von Pella mit den Löwenköpfen weisen deutlich auf den göttlichen Status der Dargestellten.<sup>68</sup> Die mehrfache Anbringung an den *Außenfronten* der Schreinmodelle identifiziert diese als der Göttin zugehörig (vgl. die Vielzahl von Kreuzen an manchen Kirchen) und unterstreicht zudem deren Zugänglichkeit. Die doppelte Darstellung im *Inneren* des Naos könnte (bei gleicher Größe) auf göttliche Schwestern oder Zwillinge deuten (z.B. ‘Anat und ‘Astarte). Daß zwischen der Göttin und ihren Verehrerinnen allerdings oft nicht strikte zu trennen ist, wird im folgenden diskutiert.

§ 58. Variable Ikonographie und Verbreitung der Gestalt in einer Vielzahl billiger Plaketten geben Grund zur Annahme, daß hier nicht eine große, ferne, königliche Gottheit dargestellt ist (beachte das Fehlen einer Krone und die Tatsache, daß die Nacktheit der sb-zeitlichen Tendenz, Gottheiten vermehrt zu bekleiden, widersteht), sondern eine nahe, den alltäglichen Bedürfnissen ihrer VerehrerInnen zugängliche Göttin, welche die Religiosität breiter Kreise bestimmte. Die Stellung der Göttin in einem Pantheon bleibt völlig offen, da sie – im Gegensatz zur Göttin vom Qudschu-Typ, und abgesehen von den paarweisen Darstellungen – nie in Relation zu anderen, identifizierbaren Gottheiten erscheint.<sup>69</sup> Es will deshalb nicht gelingen, sie mit *einem* bestimmten Namen (‘Anat, ‘Astarte, Aschera) zu verbinden (vgl. Pritchard 1943: 83-87; Winter 1983: 194f.466f; Böhm 1990: 129). Umgekehrt läßt sich aber eine Identifikation mit Aschera (s.o. § 44 zu Abb. 81f), ‘Anat oder ‘Astarte (bzw. den beiden letztgenannten im Falle der doppelten Dar-

<sup>68</sup> In einem um 1500 datierten Heiligtum auf Tall Munbaqa am oberen Euphrat ist, an der Wand lehnend, ein Oberkörper und Kopf umfassendes Fragment einer Terrakottaplagette mit Darstellung einer bis auf Halsschmuck und Armringe nackten, die Brüste präsentierenden Frau gefunden worden, das aufgrund seiner Größe (Höhe 21 cm) als Bestandteil des einstigen *Kultbildes einer Göttin* (ursprüngliche Höhe ca. 50 cm) verstanden werden kann (Eichler 1984: 91f mit Abb. 24).

<sup>69</sup> Eine späte Ausnahme bildet eine ins 8. Jh. zu datierende phönizisch(?) -syrische Silberschale aus Olympia, auf der die nackte, brüstehaltende Göttin zweimal in einem Naikos erscheint; alternierend findet sich zweimal ein bärtiger Gott ebenfalls in einem Naikos (Winter 1983: Abb. 412 = Markoe 1985: 204f Nr. G 3; Böhm 1990: 48-51). Die Göttin ist hier wohl als ‘Astarte zu identifizieren.



stellung) auch nicht ausschließen.<sup>70</sup> Allenfalls mag man den ikonographischen Befund der Multiplizierbarkeit der Göttin auf ein und demselben Bildträger mit dem textlichen Befund des Plurals „‘Astarten“ verbinden, der sowohl im Hebräischen (‘*aštārôt*) als auch im Akkadischen (*ištarātu(m)*)<sup>71</sup> belegt ist. Doch hilft diese Korrelation auch nicht viel weiter, da dieser nicht als pluralisierter Eigenname (analog zu „Marien“ u.ä.), sondern als generische Bezeichnung zu verstehen und mit „(Schutz-)Göttinnen“ zu übersetzen ist.<sup>72</sup>

Wichtiger als der Name der Göttin, der je nach Zeit und Region verschieden gewesen sein kann, ist ohnehin ihre Bedeutung und Funktion: Weder die Charakterisierung als „Fruchtbarkeits-“ noch die als „Muttergöttin“ sind adäquate Bezeichnungen für diese Gestalt. Beide Aspekte spielen bei den Appliken keine Rolle, und im Bereich der Plaketten sind diese Funktionsbereiche durch den Qudschu-Typ mit den Pflanzen (§ 41) und den Typ der stillenden Mutter (Abb. 82 und § 49) repräsentiert. Ebenso fremd ist der Göttin die bei den ‘Anat-Darstellungen hervortretende Domäne von Herrschaft und Krieg. Ikonographisch dominant sind vielmehr die Aspekte der *Nacktheit*, Jugendlichkeit und der erotischen Anziehungskraft, die manchmal durch die Hervorhebung von Haar und Augen (Keel 1986: 71f.132f) sowie durch Schmuck noch gesteigert werden (vgl. Winter 1983: 302-311). Die Nacktheit der Göttin macht ihre Ausstrahlungskraft aus, dank der sie in der Privatfrömmigkeit als Segensspenderin zu wirken vermochte.

§ 59. Der Aspekt der Erotik läßt sich kaum völlig von den biologischen Zyklen der Frau (Menstruation und Schwangerschaft) und den damit verbundenen Geheimnissen und Gefährdungen trennen. Verschiedene auf den Plaketten belegte Hand- und Armhaltungen, bes. der Gestus der auf den Unterleib gelegten, diesen pressenden (oder massieren-

<sup>70</sup> „Auf der Ebene der (nur ikonographisch) faßbaren Volksreligion fallen die Göttinnen...in einer zusammen“ (Knauf 1990a: 19). Wenn Status und Rollen der Göttinnen in Texten aus Ugarit so differenziert und soziomorph geschildert werden, diese Differenzierungen aber auf den Bildern, zumal den Terrakotten, nur selten eine klare Entsprechung haben, liegt dies einerseits an der Eigendynamik mythologisch-narrativer Literatur, andererseits an der Tatsache, daß Texte und Terrakotten ganz unterschiedlichen religiösen Funktionsbereichen angehören.

<sup>71</sup> Vgl. AHW I 399f s.v. *ištaru(m)* [2., 3.]; CAD I-J 271-274.

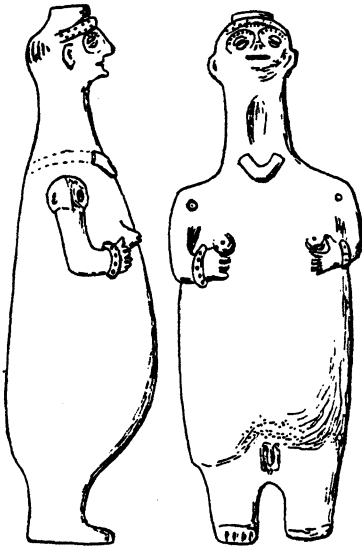
<sup>72</sup> Vgl. dazu eine jüngst veröffentlichte Inschrift aus dem 8. Jh. aus ‘Ana am mittleren Euphrat, die ‘Anat als „die stärkste der ,‘Astarten‘ (d.h. Göttinnen, <sup>d</sup>ES<sub>4</sub>.DAR meš),...deren Heldenmut unter den ,‘Astarten‘ (d.h. Göttinnen) ohnegleichen ist“, bezeichnet (Cavigneaux/Ismail 1990: 380f Nr. 17 Z. 1 und 3f). Vgl. auch Müller 1989.

den?) Hände, begegnen auch auf den in Palästina von der SB II bis in die EZ II A belegten sogenannten *Gravidenflaschen* – Krüglein für Öl, mit dem bei fortgeschrittener Schwangerschaft Geweberisse und Dehnungsstreifen verhindert werden sollten bzw. behandelt wurden (Winter 1983: 372-374) – und ähnlichen gynaikomorphen Gefäßen. Ein besonders schönes Exemplar ist in einem sb-zeitlichen Grab in Geser gefunden worden (Abb. 127a; vgl. Weippert 1977: 269f Nr. 2), größere z.B. im Tempel von Bet-Schean Str. VII (Rowe 1940: Pl. 48 A,1-2) und in einem Grab der SB II B vom Tell el-Far‘a (Süd) (Abb. 127b; vgl. M. Weippert 1977: 271f Nr. 4-5). In einer *favissa* des früheisenzeitlichen Tempels von Tel Qasile Str. XI (11. Jh.) ist nicht eine Gravidenflasche, sondern ein vergleichbares Spendegefäß gefunden worden (Abb. 128; Mazar 1980: 78-81; Weippert 1977: 272f Nr. 6). Die beiden Brüste sind hier durchbohrt und erlaubten das Ausgießen der darin enthaltenen Flüssigkeit. Die schon von Pritchard (1934: 84; vgl. Böhm 1990: 137) erwogene Möglichkeit, daß das Präsentieren der Brüste auf den Plaketten als Anbieten bzw. Pressen von Muttermilch verstanden werden kann, gewinnt damit an Plausibilität.

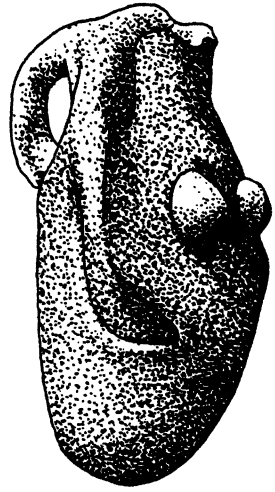
§ 60. Die Verwandtschaft mit den Gravidenflaschen und die Betonung der weiblichen Sexualität bis zur Mutterschaft dürfte jedenfalls darauf hinweisen, daß die „Astarte-Plaketten“ in der Frömmigkeit von *Frauen* eine besondere Rolle gespielt haben.<sup>73</sup> Auf manchen der oben genannten Parallelen zur Schreinplakette von Tel Qasile erscheint neben der Göttin manchmal eine *kleinere* Frauengestalt (Mazar 1985b: Nr. 1, 14-16), vermutlich eine Verehrerin bzw. Stifterin (Bonnet 1952: 94).<sup>74</sup> Die kleine Gestalt kann wie auf Abb. 125 geradezu als Miniaturversion der Göttin dargestellt werden. Sie kann aber auch parallel zu Opferga-

<sup>73</sup> Vgl. zu dieser Frage, die nur über eine statistische Überprüfung aller in Grabanlagen gefundenen Plaketten beantwortet werden könnte, die Überlegungen von Winter 1983: 199 (dazu H. Weippert 1990: 186f). Nach W. Helck „ergibt sich dort, wo die Fundumstände beobachtet wurden, die Tatsache, daß die beigesetzten Toten, in deren Gräbern die Figürchen gefunden wurden, weiblichen Geschlechts waren. Das hat Woolley bei den Ausgrabungen in Karkemisch beobachtet, aber es ist auch aus Zypern, Alaça Hüyük, Ägypten und Nubien belegt“ (1971: 61).

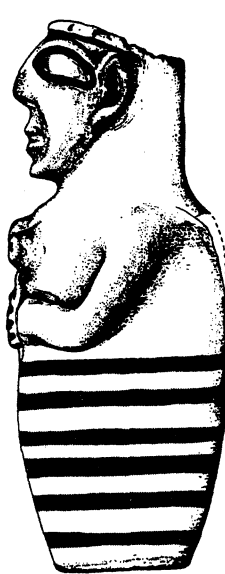
<sup>74</sup> Vgl. zum Nebeneinander bereits die Darstellung auf einem altsyrischen Rollsiegel bei Winter 1983: Abb. 300! Petrie hat, seine Deutung der „woman on a couch“ konsequent weiterführend, diese kleine Gestalt als Kind interpretiert (1909: 15), doch sprechen die anatomischen Details (ausladende Hüften, gewölbter Bauch, feste Brüste) klar gegen diese Deutung. Die gleiche Beobachtung und die Tatsache, daß die kleinere Gestalt ein Opfertier auf den Schultern tragen kann (Mazar 1985b: Nr. 16), spricht auch gegen Bretschneiders Interpretation als „Mutter-Tochter-Motiv“ (1991: 129).



127a



127b



128

ben erscheinen (Mazar 1985b: Nr. 15) bzw. selbst ein Opfertier auf der Schulter tragen (ebd. Nr. 16). Darstellungen von Männern an dieser Position sind nicht belegt, was zeigt, daß die Göttin in erster Linie eine *Identifikationsfigur für Frauen* war. In Tall Munbaqa in Nordsyrien sind neben dem in Anm. 68 genannten Kultbild zahlreiche Matrizen und Plaketten mit ähnlichen Darstellungen in Kleinformat gefunden worden, die in Zusammenhang mit dem lokalen Devotionalienhandel gestanden haben dürften. Eine der Matrizen ist auf der Rückseite mit dem Keilschriftzeichen  $m u n u s / m í = sinništu(m)$  „Frau“ bezeichnet (Kühne 1980: 214f mit Abb. 13). Bezieht sich das Zeichen als Beischrift auf die Darstellung, dann ist diese wohl im Sinne der *Göttin als der exemplarischen Frau* zu interpretieren.<sup>75</sup> Die moderne Frage Göttin oder Frau greift als streng gemeinte Alternative offensichtlich zu kurz! Die Plaketten stellen die Göttin *als* Frau dar, und umgekehrt identifizierten sich die Verehrerinnen über die Plaketten mit der Göttin, sei es, daß sie eine Plakette als Votivgabe stifteten oder sie als Segensbild im Haus aufbewahrten (Winter 1983: 134).

Ohne daß das Problem der sogenannten „sakralen Prostitution“ an dieser Stelle diskutiert werden kann, das in Kanaan und Israel am ehesten im Sinne von Initiationsriten an Heiligtümern zu verstehen sein dürfte, sei abschließend die Frage aufgeworfen, ob die Plaketten mit der Göttin als der exemplarischen jungen Frau nicht gerade in diesem Zusammenhang als Initiationszeugnisse verstanden werden könnten, die zunächst der jungen Frau, später ihrer wachsenden Familie den beständigen Schutz und Segen der Göttin sichern sollten.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> *Sinništu(m)* „Frau“ ist in akkadischen Texten als Epithet der Ishtar und anderer Göttinnen belegt (Tallqvist 1938: 149f.334).

<sup>76</sup> Stadelmann 1967: 113 und Böhm 1990: 134 weisen darauf hin, daß sowohl die Göttin als auch die sog. ‚Kultprostituierten‘ – d.h. wohl die für die Initiation „ausgesonderte“ junge Frau – als *qdšu/h* bezeichnet werden können. Vgl. für den Zusammenhang von Kultbildproduktion und ‚Prostitution‘ auch Mi 1,7.

## V

### Die Eisenzeit I:

#### Der verborgene Gott, triumphierende Götter und der Segen der Fruchtbarkeit

§ 61. Die EZ I ist eine typische Übergangszeit, die durch Überlappungen gekennzeichnet ist. In den bergigen Gebieten entstanden ab etwa 1250 zahlreiche kleine, weitgehend unbefestigte Siedlungen. Am Ende des 13. und zu Beginn des 12. Jhs. begannen die Philister, in Aschdod und Ekron größere Siedlungen aufzubauen. Lachisch, Megiddo und Bet-Schean aber waren mindestens unter Ramses III. (1187-1156) noch fest in ägyptischer Hand (s.o. § 7; Singer 1990).

Wenn wir uns das Schicksal der Städte, die das wichtigste Material für das religionsgeschichtliche Bild der SB-Zeit geliefert haben, kurz vergegenwärtigen, ergibt sich folgende Situation: In *Hazor* kamen der Tempel H und der Tempel in Areal C schon im 13. Jh. außer Gebrauch; mit Str. XIII, dem letzten sb-zeitlichen Stratum, hörte die Besiedlung der Unterstadt auf und beschränkte sich fortan weitestgehend auf den Tell. Die folgenden Str. XII und XI bargen Reste ärmlicher, unbefestigter Siedlungen dörflicher Natur; Yadin bezeichnet Str. XII gar als „semi-nomadic“ (1972: 131f).

In *Megiddo* wurde die sb-zeitliche Stadt von Str. VII A in der Mitte des 12. Jhs. zerstört, und zwar frühestens um 1140, da in Stratum VII B vergraben eine Statuenbasis Ramses' VI. (1145-1137) gefunden worden ist (Loud 1948: 135-138; vgl. Davies 1986: 67f; Singer 1989). Das folgende Stratum VI B bestand aus den Resten eines „kleinen und ärmlich gebauten Dorfes, das hauptsächlich den nördlichen Teil des Tells einnahm“ (Kempinski 1989a: 78). Um etwa 1100 wurde das kleine Dorf zu einem grösseren Zentrum mit stark philistäischem Einschlag ausgebaut (Str. VI A). Der alte Tempel im Areal BB hat aus der SB-Zeit überlebt oder wurde in Str. VI A wieder in Betrieb genommen (Kempinski 1989a: 80-87). Die Siedlung von Str. VI A wurde gegen Ende des 11. Jhs. zerstört; darauf folgte erneut eine eher ärmliche dörfliche Siedlung (Str. V B). Mit dem Ausbau dieser Siedlung zu einer

Stadt im 10. Jh. beginnt dann die für die EZ II typische Reurbanisierung.

In *Lachisch* dauerte die sb-zeitliche Stadt mindestens bis in die Regierungszeit Ramses' III. (1187-1156; Givon 1983; Tufnell 1958: Pl. 39,388). Dann folgt eine rund 200jährige Besiedlungslücke. In *Bet-Schean* hat die EZ I – überspitzt gesagt – politisch gar nicht stattgefunden (H. Weippert 1988: 365). In der Schicht oder den Schichten, die die Ausgräber als Str. V definieren, fanden sich zahlreiche der in § 48ff beschriebenen ägyptischen Monumente zusammen mit den Kultständen mit Schlangen und Tauben sowie eine Stadttoranlage, die wohl mit der für die EZ II A typischen Reurbanisierung zusammenzubringen ist. Von den für Hazor und Megiddo in der EZ I typischen dörflichen Siedlungen fand sich dagegen in Bet-Schean offensichtlich nichts. James (1966: 151ff) hat innerhalb von Str. V zwei Schichten unterschieden. Die beiden Tempel der älteren Schicht zeigen ein Andauern des starken ägyptischen Einflusses. Im nördlichen der beiden wurde die 'Anat-Stele von Abb. 108 (James 1966: 33f), im südlichen die eines Amenemopet mit Stiftungen für verschiedene männliche Gottheiten gefunden, u.a. für Atum, Re-Harmachis, Horus und Thot (Rowe 1930: Pl. 49,1; James 1966: 39). In die jüngere Schicht von Str. V gehört das Tor, das Ähnlichkeit mit dem Tor des 10./9. Jhs. in Megiddo hat (Kempinski 1975: 215).

### *1. Der Amun-Tempel in Gaza und die breit gestreute Präsenz des verborgenen Gottes*

§ 62. Im Vergleich zum Repertoire von Gottheiten in der SB-Zeit ist das der EZ I stark reduziert. Der in der SB-Zeit weit verbreitete Ptah ist völlig verschwunden. Die beiden Tempel in Bet-Schean Str. V B mit den ägyptischen Stelen zeigen aber, daß ägyptische Kulte in Palästina weit in die EZ hinein überlebt haben. Im 13./12. Jh. dürften diese Kulte meist in den kanaanäischen Tempeln jener Städte lokalisiert gewesen sein, die von der ägyptischen Verwaltung und von ägyptischen Garnisonen kontrolliert wurden (z.B. Bet-Schean, Megiddo, Afek). Mindestens ein *ägyptischer* Tempel hat aber in Gaza, der Hauptstadt der Provinz Kanaan, bestanden (Wimmer 1990). Eine von seinem Nachfolger veranlaßte Aufstellung der Tempelstiftungen Ramses' III. erwähnt ein „unzugängliches Haus“ für Amun im Lande *D3hj* (Palästina) in *p3 K3n 'n3*: „Die Fremdvölker von *Rtnw* (Vorderasien) kommen zu ihm (dem Kultbild Amuns) und bringen ihm ihre Gaben dar“ (Pap. Harris

I 9,1-3). Es handelt sich dabei um den *Amun-Tempel in Gaza* (Uehlinger 1990a: 5-7). Drei Skarabäen von Bet-Schemesch und Tell el-Far'a (Süd) belegen, daß Tempelgüter in der südlichen Küstenebene und in der Schefela den Bedarf dieses Tempels deckten (ebd. 8-14). In hieratischer ägyptischer Schrift beschriebene Ostraka vom Tel Sera und Tel Haror (ebd. 9; Goldwasser 1991) stehen wohl ebenfalls mit dem Abgabensystem des Amun-Tempels von Gaza in Verbindung. Ein singulärer Skarabäus vom Tell el-Far'a (Süd) scheint einen philistäischen Fürsten vor einem menschengestaltigen, aber offenbar widderköpfigen Gott zu zeigen, der zwei hohe Federn auf dem Kopf trägt und so an die klassische Amun-Ikonographie erinnert (Abb. 129; Uehlinger 1990a: 14-19, Taf. 1). Letzte Sicherheit ist bei diesem Stück allerdings nicht zu erreichen, wie das bei singulären Belegen häufig der Fall ist.

§ 63. Sicher aber ist, daß Amun auf *Pyramidenstumpf-Siegeln*, die in der EZ I neu und bisher nur im philistäischen Einflußgebiet aufgetaucht sind, die dominierende Rolle innehat. Auf einem solchen Siegel von Tel Qasile Str. X (spätes 11. Jh.) ist auf der einen Seite unter der Flügelsonne in expliziter Schreibung *Jmn-r* „Amun-Re“ (mit zwei Schilfrispen geschrieben) zu lesen; auf der Seite rechts davon ist ein schreitender Sphinx, auf der Seite links eine stehende menschliche Gestalt auf einem liegenden Horntier zu erkennen (Abb. 130). Die „Amun-Re“ gegenüberliegende Seite ist teilweise zerstört und nicht zu deuten. Die Basisdekoration zeigt einen schreitenden, geflügelten, bärtigen Gott mit einer Hörnerkappe, von der eine lange Troddel herabhängt; er wird von zwei Uräen flankiert. Ein sehr ähnliches Siegel ist kürzlich auf dem Tel Gerisa ebenfalls in einer Schicht vom Ende der EZ I gefunden worden (Abb. 131). Auf der Basis ist teils explizit, teils kryptographisch zweimal *Jmn* zu lesen (Schilfrispe =  $j + m3j$  „Löwe“ =  $m + nb$  „Herr“ =  $n$ ; *jtn* „Sonnenscheibe“ =  $j + mn$ ). Auf der einen, leicht beschädigten Seite ist *Jmn-r* mit zwei Schilfrispen geschrieben; auf der Seite daneben  $m3j + nb + mn$ , was als halb kryptographische Schreibung für *Jmn* zu verstehen ist. Ein geflügelter Uräus und eine Gottheit, die einen geflügelten Arm schützend erhoben hat und vor der sich ein etwas degenerierter Uräus aufbäumt (vgl. Abb. 135), nehmen die beiden anderen Seiten ein. Ein drittes Siegelamulett dieses Typs ist 1889 in der Nähe von Jafo gekauft worden. Auch hier sind zwei Seiten durch Schreibungen des Namens Amun besetzt; eine weitere zeigt den geflügelten Gott mit Hörnerkappe und Troddel auf einem Löwen stehend; zwei stark schematisierte menschliche Gestalten nehmen die vierte Seite ein, und auf der Basis ist eine Rosette zu sehen (Buchanan/

Moorey 1988: Nr. 113; zu weiteren Siegeln dieses Typs vgl. Shuval 1990: 72-76.124f).

Die Motive, allen voran der *kryptographisch geschriebene Name* „Amun-Re“, und der grobe, tief gekerbte Stil dieser Pyramidenstumpfsiegel finden sich sehr häufig auf Skarabäen und verwandten Siegelamuletten der sogenannten spätramessidischen Massenware. Als solche wird die glyptische Produktion bezeichnet, die jene der Zeit Ramses' II. selektiv und in stark vergrößerter Form fortsetzt.<sup>77</sup> Auf zahlreichen Stücken der ramessidischen Massenware findet sich der Name *Jmn-R* <sup>c</sup> „Amun-Re“ (Abb. 132a-b; vgl. z.B. Petrie 1930: Pl. 29,249-251. 255; 31,291.321; 33,372 u.ö.). Häufig ist er auch kryptographisch geschrieben, so z.B. mit Sonnenscheibe für *j*, *mn* und dem Käfer (*ntry* „Göttlicher“) für *n*, was gleichzeitig als Thronname Thutmosis' III. *Mn-hpr-r* <sup>c</sup> gelesen werden kann (Abb. 132a; vgl. Petrie 1930: Pl. 29, 247.258; 31,292 u.ö.). Eine andere kryptographische Schreibweise des Namens gibt das *j* mit einer Roten Krone (*jns*) wieder und das *r* <sup>c</sup> mit einem Horusfalken mit Flagellum (vgl. Keel u.a. 1990: 347 Abb. 25-27; zur Amun-Kryptographie vgl. Jaeger 1982: 294 Anm. 218). Explizite und kryptographische Formen des Namens Amun dominieren nicht nur die Siegelamulette aus Steatit, sondern auch die Dekoration der für die EZ I typischen ovalen Fayence-Platten mit gebündeltem Griff (Keel u.a. 1990: 355-367; vgl. Abb. 135).

§ 64. Der auf ramessidischen Skarabäen häufig anzutreffendene Widderphinx und der Widderkopf sind in der EZ I nicht mehr zu finden. Ebenso fehlt die kryptographische Schreibung mit Hilfe des Königsphinx. Häufig aber begegnet wie auf den Pyramidenstumpfsiegeln die Schreibung des *m* mit einem Löwen, der in diesem Zusammenhang (s.o. § 12) von der ägyptischen Königsikonographie her zu verstehen ist (Abb. 133a-d).<sup>78</sup> Besonders interessant ist ein Hortfund, den Schumacher bei seinen Grabungen zwischen 1903 und 1905 in Megiddo gemacht hat. In der später als Str. VI A bezeichneten Schicht (11. Jh.)

---

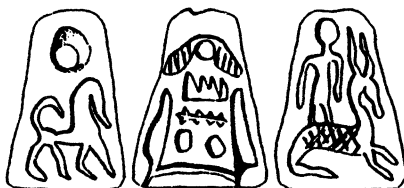
<sup>77</sup> A. Wiese (1990: 90) läßt diese Produktion schon unter Ramses II. beginnen und spätestens mit Ramses IV. enden, also von ca. 1250-1150 dauern. Angesichts der Häufigkeit dieser Produkte in Schichten, die zwischen 1150 und 900 zu datieren sind, neigen wir zu einer etwas späteren Ansetzung (Keel u.a. 1990: 337-354).

<sup>78</sup> Von den in Keel u.a. 1990: 349 Abb. 28-37 gegebenen Belegen ist der von Abb. 36 zwar nicht in die EZ I, sondern später zu datieren. Den dort gegebenen früheisenzeitlichen Belegen aber sind die von Abb. 133 und ein Stück vom Tel Haror (Oren 1991: 12) hinzuzufügen.





129



a

b

c



d



e

130



a

b

c



d

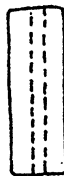


e

131



132b



132a



133a



133b



133c



133d



133e



133f

wurden in einem bemalten, für die EZ I typischen Gefäß mit sieben Henkeln nebst zahlreichen Perlen, Amuletten u.ä. 32 Siegelamulette gefunden (Schumacher 1908: 88ff mit Abb. 123f; Taf. 28). Von den 32 Stücken sind 25 so publiziert, daß ihre Basisgravur einigermaßen sicher identifiziert werden kann; in Berlin und Istanbul konnten 18 Originale ausfindig gemacht werden. Von den 25 Stücken zeigen fünf den Namen des Amun in der kryptographischen Schreibung mit dem Löwen. Bei einem Stück ist das *j* von *Jmn* nicht wie üblich mit der Schilfrispe, sondern mit dem Uräus, d.h. akrophonisch von *j* <sup>ʿ</sup>*r.t* „Uräus“ geschrieben (Abb. 133e). Eines ist ein Löwenkaraboid (Abb. 133f). Vier weitere Stücke tragen den Namen in der Form *Mn-hpr-r* <sup>ʿ</sup>; auch davon ist eines ein Löwenkaraboid. Mit 36% der Stücke dominiert der Name „Amun“ mit großem Abstand alle anderen Motive in diesem Hortfund.

Der Ägypter Unamun, der um 1075 eine Reise nach Byblos unternahm, um Bauholz für den Gottesstaat des Amun zu besorgen, vertritt dort dem König von Byblos gegenüber die Interessen Amuns mit folgenden Worten:

„Sein ist das Meer und sein ist der Libanon,  
von dem du sagst: ‚Mir gehört er!‘ (...)

Wahrlich, ein Löwe liebt sein Eigentum!“ (II 24.34; Goedicke 1975: 87)

Auch sonst wird der „König der Götter“ in dieser Zeit nicht selten als „Löwe“ gepriesen. In der kryptographischen Schreibung mit dem Löwen konnte gleichzeitig das Wesen Amuns als des „Verborgen“ und als Löwe zum Ausdruck gebracht werden (vgl. zum Ganzen Keel u.a. 1990: 405-410).

Ramessidische Massenware mit Amun-Epigraphie und -Ikonographie könnte u.a. in den Werkstätten des Amun-Tempels in Gaza produziert worden sein, wo die Philister den Kult des Gottes anscheinend weiterführten. Die entsprechende Massenware ist konzentriert in den Ebenen, besonders in der südlichen Küstenebene gefunden worden. Aber sie hat auch in die Schefela und ins Bergland Eingang gefunden. Der Kult dieser ägyptischen Göttergestalt könnte auf die Vorstellung des ähnlich strukturierten kanaanäischen El, über diesen dann auch auf Jahwe eingewirkt haben (zur frühen Verbindung von El und Jahwe vgl. jüngst de Moor 1990: 30-34.223-260; Smith 1990: 7-12).

## 2. Triumphierende und dominierende Götter: *Seth-Ba'al, Reschef und Horus*

§ 65. Gesichert ist der Einfluß des ägyptischen Seth auf den kanaanäischen Ba'al. Neben Amun erscheinen auf den Pyramidenstumpfsiegeln und im Hortfund von Megiddo ein geflügelter, gelegentlich auf einem Löwen stehender Gott mit Hörnerkappe und ein Gott, der auf einem Horntier steht (vgl. Abb. 130-131). Beim ersteren handelt es sich um *Seth-Ba'al*, der auf den Siegelamuletten der ramessidischen Massenware regelmässig anzutreffen ist (Abb. 134a-c; vgl. Keel u.a. 1990: 133f.304-308.411f). Er tritt schon in der SB-Zeit gelegentlich nicht nur als Schlangen-, sondern auch als Löwenbekämpfer auf (vgl. Abb. 88a-90a). Der Löwe, auf dem er hier steht, ist nicht sein Attributtier, sondern sein von der sb-zeitlichen Glyptik her bekannter Gegner, der wahrscheinlich mit Mot, dem kanaanäischen Gott der Sommerdürre und des Todes, zu identifizieren ist. Da die Qudschu auf dem Löwen (vgl. Abb. 70) in der Glyptik der EZ I kaum belegt ist<sup>79</sup>, kann man sich allerdings fragen, ob das neue Moment des Stehens auf dem Löwen nicht vom Qudschu-Typ übernommen ist. Ba'al-Seth scheint die Rolle der Göttin, die am Ende der SB-Zeit gelegentlich kriegerische Züge trägt (vgl. Abb. 71-72), übernommen zu haben. In § 45 wurde gezeigt, wie der Wetter- und Fruchtbarkeitsaspekt Ba'als, der in der MB II B im Vordergrund stand, durch die Verbindung mit Seth in der SB-Zeit zugunsten des kämpferischen Aspekts in den Hintergrund getreten ist.

Ba'al-Seth, der schon in der SB-Zeit als Unheil bekämpfender Gott im Vordergrund dem Sonnengott im Hintergrund zugeordnet werden konnte, behält in der EZ I diese Rolle als Vertrauter des Sonnengottes (etwa auf Abb. 135, einer ovalen Platte mit gebündeltem Griff vom Tell Kesan). Häufig wird der Sonnengott aber durch Amun ersetzt (vgl. Abb. 130-131 und Buchanan/Moorey 1988: Nr. 113). Das neue Verhältnis der beiden Götter kommt auch in einem jüngst in Ugarit gefundenen Brief (vgl. de Moor 1990: 141 Anm. 186) sowie in der ägyptischen Unamun-Geschichte zum Ausdruck, wenn der Fürst von Byblos den ägyptischen Legaten mit folgenden Worten auf die Tücken der Seefahrt aufmerksam macht:

---

<sup>79</sup> Fraglich sind allerdings schwer zu deutende Stücke wie Petrie 1930: Pl. 33,339; 35,391 aus Tell el-Far'a (Süd) oder Shuval 1990: 138f Nr. 33 vom Tell 'Eṭun (zu Nr. 32 vgl. hier Abb. 164a); vgl. Petrie 1925: Pl. 15,1084, zum Ganzen Keel u.a. 1990: 413 und 394f. Hier anzuschließen ist noch die grobe Darstellung auf einem Konoiden aus Ton, der in früheisenzeitlichem Kontext in Pella gefunden worden ist (Potts u.a. 1985: 203; Pl. 40,3).

„Siehe, Amun könnte donnern am Himmel  
und Seth für seine Zeit beauftragen“ (II 19; Goedicke 1975: 76.82f).

Auf manchen Siegelamuletten erscheint der Name Amuns kryptographisch geschrieben neben dem des Seth (Abb. 136). Das Verhältnis der beiden erinnert an das Eljons zu den Göttern der einzelnen Völker in Dtn 32,8f.

§ 66. Wie Ba‘al-Seth erscheint auch der zweite anthropomorphe Gott auf den Pyramidenstumpfsiegeln, der Gott auf dem Horntier, öfter allein auf Skarabäen und ähnlichen Siegelamuletten. Sorgfältig ausgeführte Stücke erlauben, das Horntier als Gazelle und den Gott als *Reschef* zu identifizieren (Abb. 137a-b; Schumacher 1908: 86 Abb. 124, 3. R. von oben, 2. von links; Keel u.a. 1990: 141-143.195-201. 412f). Schon in der SB-Zeit werden Ba‘al-Seth und Reschef in ihrer ägypto-kanaanäischen Gestalt gelegentlich gemeinsam dargestellt (ebd. 303 Fig. 66f). Das ist auch auf Skarabäen der EZ I der Fall, wo sie nun aber in beherrschender Stellung als geflügelter Gott auf dem Löwen und Gott auf der Gazelle erscheinen (Abb. 138a-b). Einen Reschef, ganz in der Tradition der SB-Zeit mit Handwaffe in der erhobenen Hand und einem Schild, zeigt wahrscheinlich eine kleine Bronze aus dem Bereich des Heiligtums in Megiddo Areal BB Str. V B (ca. 1050-975; Abb. 139). Bei diesen und ähnlichen Figuren muß man allerdings fragen, ob es sich um Erbstücke aus der SB-Zeit oder um Produkte der EZ I handelt; selbst wenn letzteres der Fall sein sollte, stehen sie in der Tradition der SB-Zeit (vgl. Negbi 1974). Für die EZ I typisch sind nicht der Waffen schwingende Reschef und der kämpfende Ba‘al-Seth, sondern Darstellungen dieser Götter, die sie dominierend auf Tieren stehend zeigen (Keel u.a. 1990: 413). Ba‘al-Seth auf dem Löwen und Reschef auf der Gazelle dürften auch der Mehrzahl der einheimischen, teilweise vielleicht philistäischen Siegel zum Vorbild gedient haben, die eine nicht näher identifizierbare Gottheit zeigen, die auf einem ebenfalls nicht näher zu definierenden Tier steht (Shuval 1990: 136-140 Nr. 27-37).

§ 67. Eine Spielart dieser Triumph- und Dominationsthematik ist das *Hochreißen eines oder zweier Krokodile* am Schwanz. Der so dargestellte Gott ist ursprünglich der ägyptische Königsgott Horus. Auf der spätramessidischen Massenware ist er zu einer anthropomorphen Figur



134a



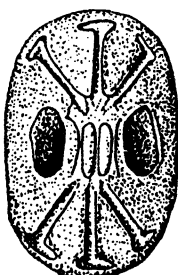
134b



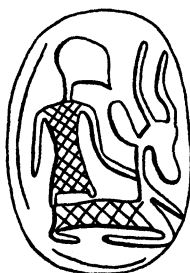
134c



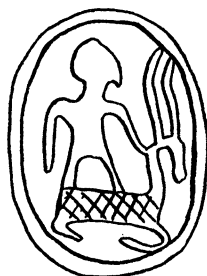
135



136



137a



137b



138a



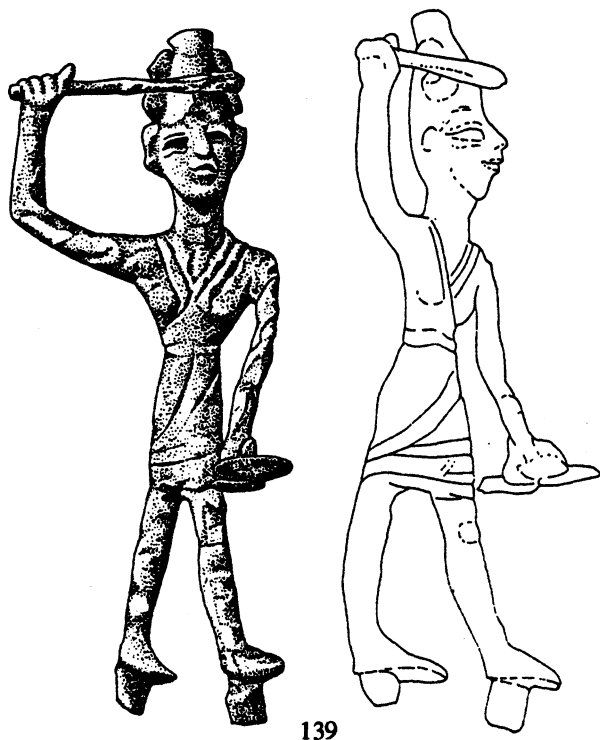
138b

ohne spezifisch ägyptische Züge verallgemeinert worden (Abb. 140a; vgl. Keel u.a. 1990: 341f.410f). Eine Variante des Beherrschers der Krokodile ist eine Gestalt, die zwei Skorpione an den Schwänzen hochhält (Abb. 140b; vgl. Macalister 1912: II 295 Fig. 437,7). Auch sie geht auf eine ursprünglich ägyptische Figur, den Horusknaben als Retter, zurück (Keel 1978: 148f; vgl. den ramessidischen Skarabäus Matouk 1977: 377 Nr. 174). Auf den früheisenzeitlichen Stücken fehlt nicht nur alles typisch Ägyptische, die Bildträger selbst (zwei Konoide aus Megiddo, ein Konoid und ein Skaraboid aus Geser und ein Skaraboid vom Tell Gemme<sup>80</sup>) sind unägyptisch. Das Motiv ist also ins lokale Repertoire übernommen und adaptiert worden.

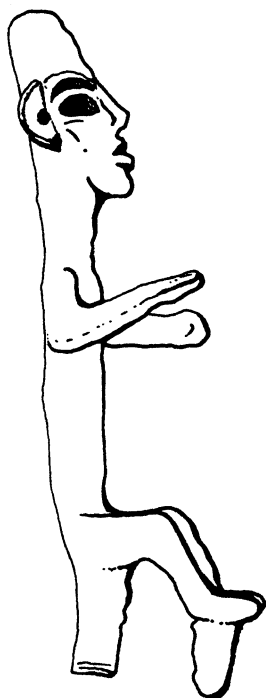
§ 68. Zu den Darstellungen lokaler Gottheiten gehört auch eine kleine Bronzefigur aus einem Hortfund aus Hazor Str. XI (11. Jh.) in Gestalt einer *sitzenden männlichen Figur* mit einer konischen Kopfbedeckung und gewinkelt vorgestreckten Armen (Abb. 141; Yadin 1975: 255-257). Eine Hand ist durchbohrt. Yadin sieht darin ein Indiz dafür, „that at one time it must have held a weapon“ (ebd. 257). Das ist eine ganz willkürliche Annahme; es dürfte sich eher um einen Becher oder um ein Szepter gehandelt haben (H. Weippert 1988: 297-300, bes. 299). Eine andere bartlose Bronzefigur in sitzender Haltung und mit konischer Kopfbedeckung aus einer Schicht der EZ I aus Bet-Schean hält offensichtlich keine Waffe, sondern ein (für Gottheiten reserviertes) *w3s*- oder ein vergleichbares Szepter (Rowe 1940: Pl. 35,9; 65A,2). Daß in dem Hortfund in Hazor u.a. auch Beilklingen und Lanzenspitzen gefunden worden sind, beweist auch nicht, daß die Figurine eine „war deity“ darstelle (Yadin 1975: 257). Da die andere Hand segnend dargestellt gewesen zu sein scheint, ist an El oder an den inthronisierten Ba'al zu denken (vgl. Abb. 56).<sup>81</sup> Die Tatsache, daß die Gestalt bartlos ist, könnte die letztere Identifizierung nahelegen. Daß es sich gar nicht um ein Götterbild, sondern um die Darstellung eines thronenden Fürsten handle, wie O. Negbi meint (1989: 358-362; vgl. Moorey/Fleming 1984: 78f), läßt sich mit der Bartlosigkeit, die sie als einziges Argument anführt, sicher nicht beweisen. Noch willkürlicher ist die Annahme,

<sup>80</sup> Schumacher 1908: 86 Abb. 124 2. R. von oben, 3. von links (= hier Abb. 142); Lamon/Shipton 1939: Pl. 72,13; Macalister 1912: III Pl. 200,27; Petrie 1934: Pl. 11,432 (= Giveon 1985: 58f Nr. 7).

<sup>81</sup> Vgl. auch die Darstellung eines Thronenden und eines Verehrers auf einem Bronzesiegel aus dem transjordanischen Sahab (Ibrahim 1983: 52f Abb. 9 = Keel u.a. 1990: 419-421 mit Abb. 109).



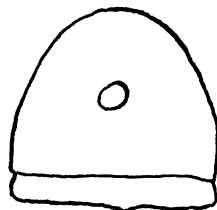
139



141



140a



140b

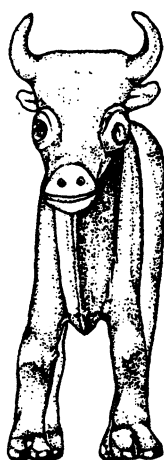
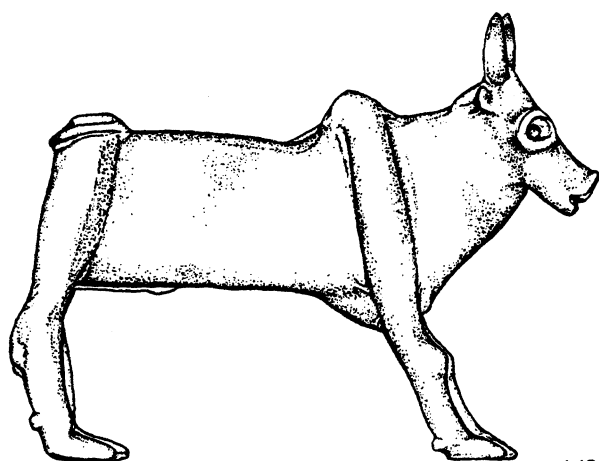
es handle sich um eine Darstellung Jahwes (Ahlström 1970-71; 1975; vgl. dazu Keel 1973: 335f).

§ 69. Die Bronzefigur eines *Stiers*, die in einem offenen Heiligtum (?) der EZ I östlich von Dotan gefunden worden ist (Abb. 142; Mazar 1982), dürfte angesichts der sb-zeitlichen Bildtradition (s.o. Abb. 44f und § 37) den Wettergott (Hadad-Ba'al, Jahwe?) repräsentieren, wenngleich eine Verbindung mit El im samarischen Bergland nicht ausgeschlossen werden kann (Coogan 1987b: 1f; Ahlström 1990; Curtis 1990: 27f; vgl. El-Berit in Sichem, Ri 8-9, zur El-Stiermetaphorik etwa Num 23,22; 24,8). R. Wenning und E. Zenger denken beim Stierbild spontan an die symbolische Verdichtung der natürlichen Fruchtbarkeit (1986: 82), aber wie jede natürliche Größe ist auch der Stier von komplexer Bedeutung; welche der möglichen Bedeutungen einer bestimmten Kultur wichtig war, erhellt nur aus dem Kontext (Keel u.a. 1990: 301f; Curtis 1990: bes. 31f). Ein solcher ist bei einer isolierten Bronzefigur nicht vorhanden (s.o. § 6). Auch die kleinsten Flachbilder bieten da in der Regel mehr: Kämpferische, z.T. gegen Löwen siegreiche Wildtiere sind schon auf Elfenbeinschnitzereien des 13. Jhs. aus Lachisch und Megiddo zu sehen, von denen mindestens die erste nordsyrischer Herkunft sein könnte (Abb. 143a-b; vgl. Hachmann 1983: 128). Ein nordsyrisches, auf dem Tell el-Far'a (Süd) gefundenes Hämatitsiegel in Form eines Stierkopfs und ein singulärer Skarabäus vom Tell Kesan aus dem 11./10. Jh. (s.u. Abb. 169a-b) zeigen beide einen Stier, der einen Löwen oder eine Löwin angreift bzw. besiegt. Wo der Stier in der SB II B und in der EZ I-II A nicht als isolierte ‚Vokabel‘, sondern innerhalb von ‚Sätzen‘ auftaucht, steht nicht seine Fruchtbarkeit, sondern – offenbar den Prioritäten der Zeit entsprechend – seine Kampfkraft im Vordergrund (vgl. Dtn 33,17 u.ö.).

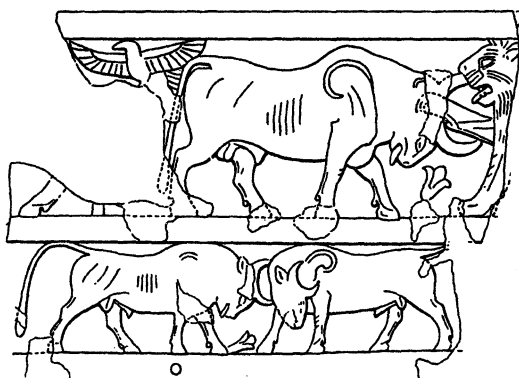
### *3. Der Herrscher, der über seine Feinde triumphiert*

§ 70. Aus dem Bereich der sb-zeitlichen ägyptischen Königsikonographie überlebt auf Skarabäen mit einigen wenigen Belegen der thronende König, dem ein Beamter seine Aufwartung macht, und der kniende König aus dem Krönungsritual (Keel u.a. 1990: 337-341.414), nicht aber der vor ägyptischen Göttern opfernde Pharao. Hingegen ist der über seine Feinde triumphierende und sie dominierende König vielfältig weiter tradiert worden.





142



143a



143b

Mit nur wenigen Belegen ist die klassische Ikone des sogenannten ‚*Niederschlagens der Feinde*‘ vertreten, bei der der Pharao ein Krummschwert über einem niedergesunkenen Feind schwingt. Neben den Stücken aus Bet-Schean (§ 52), die zum Teil aus Fundkontexten stammen, die zeitlich in die EZ I hineinreichen, findet sich auch ein Beleg in dem schon mehrfach erwähnten Hortfund von Megiddo (**Abb. 144a**). Bei einem Beleg vom Tel Masos und einem vom Tell el-Far‘a (Süd) ist hinter dem dominierenden Pharao noch ein Verehrer zu sehen (**Abb. 144b-c**).

§ 71. Ein in der EZ I ziemlich breit rezipiertes Motiv zeigt den triumphierenden *Pharao als Löwen*, der über einen Menschen hinwegschreitet bzw. von hinten einen Capriden anfällt (s.o. § 12 und Abb. 99; Keel u.a. 1990: 344-346.414; Schumacher 1908: 86 Abb. 124, 3. Reihe von oben, 2. und 3. von rechts). Ein Stück aus dem Hortfund von Megiddo, vor allem aber der aus Knochen geschnittene Skarabäus vom Tel Masos zeigen, daß dieses Motiv auch von der lokalen Glyptik rezipiert worden ist (**Abb. 145a-b**). Wahrscheinlich ging das Wissen um den Zusammenhang mit der ägyptischen Königsikonographie allmählich verloren, so daß es ein beliebig zuzuordnendes Triumphmotiv wurde (vgl. den Löwen auf den Siegelamuletten mit dem Namen Amuns; vgl. auch den vom Löwen hingestreckten Gottesmann in 1 Kön 13,24 als Ausdruck der Macht Jahwes). Vermutlich geht es auch ganz einfach um überlegene Aggressivität, die sich der Träger zu eigen machen will. Das suggeriert die Komposition, die zeigt, wie der einen Capriden dominierende Löwe seinerseits von einem Bogenschützen beherrscht wird (Keel u.a. 1990: 340f Abb. 9-10). Aggressivität als Wertvorstellung dokumentiert auch eine reliefierte Scherbe aus dem früheisenzeitlichen Schilo, auf der ein Panther(?) zu sehen ist, der einen Hirsch anfällt (Finkelstein 1988: 227 Fig. 75).

§ 72. Auf einigen Skarabäen der EZ I ist der Streitwagen zu sehen, der in der SB-Zeit zu einem wichtigen Element des politisch-sozialen Symbolsystems geworden war (vgl. § 38 mit Abb. 60-65). Im Streitwagen steht ein Bogenschütze, dem aber alle typisch pharaonischen Insignien (Uräus, Blaue Krone) fehlen. Die Zielobjekte seines gespannten Bogens, ein Capride und ein Mensch, sind mit denen des triumphierenden Löwen identisch (**Abb. 146a-b**; vgl. Keel u.a. 1990: 125-128.285-294.414f). Eine weitere Entwicklungsstufe stellen wahrscheinlich jene Skarabäen dar, in denen der Wagen unter dem Bogenschützen verschwunden ist, dieser zu Fuß geht und das vor den Wagen gespannte



144a



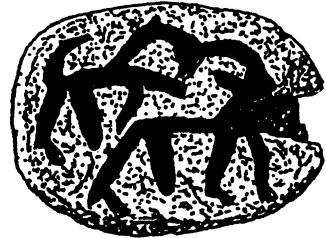
144b



144c



145a



145b



146a



146b



147a



147b

Pferd zu einem Löwen mutiert hat, so daß der gespannte Bogen nun Capriden, Menschen und Löwen beherrscht (Abb. 147a-b; vgl. aaO. 129-132.290).

Ba<sup>c</sup>al-Seth und Reschef, zwei der wichtigsten Elemente im religiösen Symbolsystem der EZ I (§ 64f), haben mit dem Bogenschützen, der auf Capriden und Löwen (und Menschen) zielt, ihre Entsprechung im politisch-sozialen Symbolsystem.

Die bis hierhin skizzierte Ikonographie der EZ I stellt eine Weiterführung ägyptischer Traditionen dar, wobei aber manche spezifisch ägyptische Züge wie der Widdersphinx in der Amun-Glyptik, der Falkenkopf des Horus beim Krokodil-Überwinder, Uräus und Krone beim Bogenschützen u.ä. verschwinden. Bei aller Entägyptisierung und Emanzipation von der früheren Kolonialmacht bleibt diese Glyptik aber doch typisch für die südliche Küstenebene; einige Belege sind in der Schefela, nur wenige dagegen im Bergland gefunden worden. Neben dem sehr wichtigen Weiterleben ägyptischer Traditionen sind in der EZ I aber auch andere Einflüsse wirksam.

#### *4. Göttinnenidole, Leierspieler und Klagefrauen: Elemente philistäischer Ikonographie*

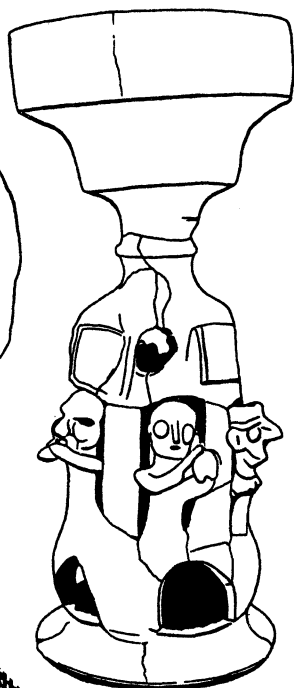
§ 73. Schon vor dem Eindringen der Philister und anderer Seevölker-elemente gab es Importe aus dem mykenischen Raum (vgl. z.B. den in § 38 erwähnten mykenischen Krater aus Dan mit einem Streitwagen). Zu diesen sind Fragmente typisch mykenischer Frauenidole zu rechnen, wie sie in einer sb-zeitlichen Schicht in Bet-Schemesch und als Oberflächenfund in Hazor geborgen worden sind (Grant 1934: Pl. B gegenüber von S. 38 = Keel/Kühler 1982: 808f; Yadin 1960: Pl. 179, 7). Das berühmte, in Aschdod gefundene Idol einer Göttin, die mit dem Stuhl, auf dem sie sitzt, eins geworden ist (*Aschdoda*<sup>4</sup>, Abb. 148), stellt eine späte und provinzielle Weiterentwicklung eines solchen mykenischen Idols dar. Da nebst der ganzen auch mehrere Fragmente solcher Figuren gefunden worden sind, scheint dieser Typ im philistäischen Aschdod, aber auch in Ekron und anderen philistäischen Städten der Ebene bis nach Afek im 12. Jh. recht populär gewesen zu sein (T. Dothan 1982: 234-238; Gitin/Dothan 1987: 202f; Kochavi 1989: 89). Die Verschmelzung mit dem Stuhl bzw. Thron als Herrschaftssymbol erinnert an die Bevorzugung des Göttinntyps der „Herrin“ im sb-zeitlichen Bet-Schean (s.o. § 50). Auf Tel Qasile ist in Str. X, das ins ausgehende 11. Jh. datiert, ein Fragment einer solchen philistäischen



148



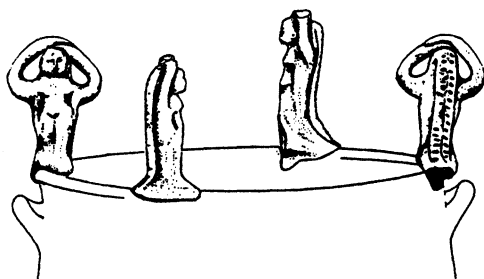
149a



149b



149c



150

Herrin gefunden worden, die ein Kind an der Brust hält (Mazar 1985a: 126; 1986: 12f, Pl. 3A). Danach bricht der ‚Aschdoda‘-Typ ab; er hat die Anpassung des philistäischen an das autochthone Symbolsystem offensichtlich nicht überlebt (vgl. Bunimovitz 1990: 215).

§ 74. Ein anderes Element philistäischer Ikonographie scheint der männliche, in einem kultischen Kontext auftretende *Leierspieler* zu sein. Leierspielerinnen in einem höfischen Zusammenhang kennt schon die SB-Zeit (siehe Abb. 65). Auf einem ankerförmigen Siegel aus der philistäischen Schicht (12./11. Jh.) von Tel Baʿaš (Timna) ist ein sehr stilisierter Leierspieler zu sehen (Shuval 1990: 157 Nr. 78). Die Deutung wäre allerdings wenig überzeugend, wenn ein solcher nicht etwas realistischer auf einem Siegelamulett zu sehen wäre, das in einer späten Schicht der EZ II in Aschdod gefunden worden ist, aber aus stilistischen Gründen in die EZ I gehört. Das Siegel ist nur zur Hälfte erhalten; der sitzende Leierspieler hat vielleicht vor einer Gottheit gespielt oder wurde von einem zweiten Musikanten oder einer Musikantin begleitet (**Abb. 149a**).

In Aschdod ist in einer Schicht vom Ende der EZ I ein Kultständer zutage getreten, in dessen durchbrochene Seiten wie in Fenstern fünf Figuren gestellt sind, von denen vier mit Sicherheit Musiker darstellen (**Abb. 149b**; vgl. T. Dothan 1982: 249-251; DeVries 1975: 26-28). Ihre Instrumente scheinen zweimal die Doppelpfeife (hebr. *ḥālil*) und je einmal die Handtrommel (*top*, s.u. § 102) sowie sehr wahrscheinlich die Leier (*kinnôr*) zu sein (zum Nebeneinander der Instrumente vgl. 1 Sam 10,5; Jes 5,12). Eine fünfte Figur unterscheidet sich von den anderen durch ihre Kopfbedeckung, die an die der ‚Aschdoda‘ und der mykenischen Idole erinnert (vgl. auch Dothan u.a. 1971: Fig. 62,5-6). Die Figur wird zwar üblicherweise ebenfalls als Musiker mit Zimbeln gedeutet, aber bei den vermeintlichen ‚Zimbeln‘ handelt es sich eher um die Brüste einer weiblichen Gestalt, vielleicht einer Sängerin. Über den Musikanten des Kultständers sind in Ritzzeichnung und flachem Relief drei Vierbeiner abgebildet.

Ebenfalls aus Aschdod, aber aus unsicherem stratigraphischem Kontext, stammt eine wohl jüngere Tonfigur eines einzelnen Leierspielers (Dothan u.a. 1971: 126f; Fig. 62,1; Pl. 55,1). Auf einem berühmten Krug, dem sogenannten „Orpheus jug“ aus dem stark philistäisch geprägten Stratum VI A in Megiddo (1. Hälfte 11. Jh.), ist ein Leierspieler zu sehen, der in einer märchenhaften Welt von Tieren (Fische, Skorpion, Krebs, Schwan, Capride, Löwe) und einer riesigen Lotusblüte daherkommt (**Abb. 149c**; vgl. T. Dothan 1982: 150-153; Ahlström

1984: 119f). Das Bild erinnert frappierend an das mittlere, zwischen der himmlisch-göttlichen Welt und der Unterwerltsfestung gelegene ‚irdische‘ Register auf einem babylonischen Grenzstein aus dem 12. Jh., auf dem in einer Prozession drei Vierbeiner (Antilope[?], Ziege, Löwe), ein großer Vogel (Strauß?), musizierende Menschen und ein Blumentopf dargestellt sind (Seidl 1989: 30f Nr. 40, Taf. 18a; Keel 1984: 38 Abb. 41). Der Bereich der kultischen und/oder höfischen Musik wird in der EZ I – im Vergleich zur SB-Zeit neu – nun von Männern besetzt (vgl. 1 Sam 16,14-23; 18,10).

§ 75. Ein Bereich bzw. eine Rolle bleibt aber im philistäischen Raum – und nicht nur hier – den Frauen vorbehalten, die der *Klagefrau*. Männer lassen lieben. Aus dem mykenischen Bereich hat in der EZ I der Brauch Eingang gefunden, bei den Trauer- und Beerdigungsriten Gefäße zu verwenden, deren Rand mit kleinen Figuren von Klagefrauen besetzt war, die ihre Hände über dem Kopf zusammenschlagen (Abb. 150; vgl. T. Dothan 1982: 237-249; Mazar 1986: 13f).

### 5. Das Gedeihen der Tiere und Pflanzen

§ 76. Aus Megiddo Str. VI (ca. 1140-1050) stammt ein Quarzkonoid, dessen Basis eine *Kuh* (?) zeigt, die *mit rückwärts gewendetem Kopf ein Junges säugt* (Abb. 151a). Die Form des Konoids gewinnt im Palästina der EZ I, nachdem schon in der MB- und in der SB-Zeit vereinzelte Vorläufer aufgetaucht waren, große Popularität (vgl. H. Keel-Leu in Keel u.a. 1990: 378f). Kempinski will die Form durch die Seevölker vermittelt aus Europa herleiten (1989a: 87). Ebenso neu wie die Form des Bildträgers ist für Palästina das Motiv des säugenden Muttertiers, das von der EZ I bis in die EZ II B, also von ca. 1150-750, sehr verbreitet blieb (Shuval 1990: 105-111). Das harte Material, die ihm entsprechende Bohrlochtechnik, vor allem aber der rückwärts gewendete Kopf des säugenden Tieres auf dem Konoiden aus Megiddo weisen nach Nordsyrien als Entstehungsort. Dort findet sich die Gruppe in dieser Form schon in der MB- und dann wieder in der SB-Zeit (Keel 1980a: 100f.112f).

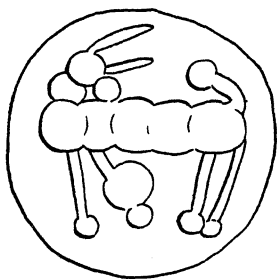
Ein Quarzkonoid mit dem gleichen Motiv ist in Grab 134 bei Tell el-Far‘a (Süd) aufgetaucht (Abb. 151b). Das Grab enthält Material, das typisch ist für die ausgehende EZ I. Dem säugenden Tier ist ein Skorpion zugesellt. Der Skorpion erscheint schon in der mb-zeitlichen Rollsiegelglyptik Syriens regelmässig neben der Liebesgöttin; der Grund

dafür liegt wahrscheinlich in seinem auffälligen Paarungsverhalten (Keel/Schroer 1985: 26).

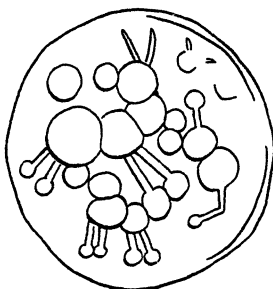
Ebenfalls schon in der EZ I taucht die säugende *Capride* auf Konoiden aus bräunlich-schwärzlichem Kalzit auf, die wohl lokal produziert worden sind. Im Gegensatz zu den Importstücken aus Syrien hält das Muttertier hier den *Kopf gerade nach vorn*. Zu dieser Gruppe gehört ein Konoid aus dem schon öfter erwähnten Hortfund aus Megiddo Str. VI A (Schumacher 1908: 86 Abb. 124 u.R., 3. von rechts) mit einem undefinierbaren Gebilde über dem Rücken des Muttertiers, das sich auch auf einem Kalkstein-Konoid aus Grab C1 vom Tell 'Eṭun findet (Abb. 152a). Sehr ähnlich ist in jeder Hinsicht ein Stück aus Grab 601 beim Tell el-Far'a (Süd) (Shuval 1990: 152 Nr. 66). Bei einem vierten Stück aus Bet-Schemesch Str. III ist das Gebilde über dem Rücken deutlich ein Skorpion (Abb. 152b). Auf diesen vier durchwegs sehr grob geschnittenen Stücken mag der gerade nach vorn gestreckte Hals nur eine Vereinfachung darstellen. Vielleicht liegt aber auch ägyptischer Einfluß vor. Auf Nun-Schalen (s.o. § 44), auf Skarabäen der SB-Zeit und auf einer rechteckigen Platte mit dem Namen Ramses' III. aus Geser hält das säugende Muttertier den Kopf ebenfalls gerade nach vorn gestreckt (Keel 1980a: 86-89). Das häufige Auftauchen des säugenden Muttertiers in der EZ I und II A ist aber weder einfach nordsyrischem noch ägyptischem Einfluß zuzuschreiben, sondern, nach einer Periode, die stark durch städtisch-politische Statussymbolik bestimmt war, einem neu erwachten autochthonen Interesse der Siegelbesitzer und Siegelbesitzerinnen am Gedeihen der Herden (Keel u.a. 1990: 415-417; vgl. Knauf 1988b).

§ 77. Neben dem klassischen Typ des säugenden Muttertiers mit oder ohne Skorpion gibt es eine Reihe von Varianten dieser Thematik, die das säugende Muttertier oder auch alleinstehende Capriden mit einem *stilisierten Bäumchen* verbinden. Gelegentlich begnügt man sich auch mit einem einzigen Element, etwa dem Skorpion (Keel u.a. 1990: 103f. 149 Nr. 46f) oder dem auf lokalen Kalksteinsiegeln mehrfach allein belegten stilisierten Baum (Abb. 153; vgl. Keel u.a. 1990: 155 Nr. 73. 380.382f Abb. 76-81), um das Gedeihen der Tiere und Pflanzen zu evozieren. Ein *von Capriden flankierter stilisierter Baum*, mit dem man in der SB-Zeit sehr häufig die Göttin und ihr Wirken repräsentiert hatte (vgl. Abb. 52-55, 80-82), ist noch auf Konoiden der EZ I vom Tell el-Far'a (Süd) und Ta'anach (Abb. 154a-b), vielleicht auch auf einem solchen aus Megiddo zu sehen (Lamon/Shipton 1939: Pl. 71,74). Bei einem Siegelabdruck aus Megiddo Str. VII A (Loud 1948: Pl. 162,10;





151a



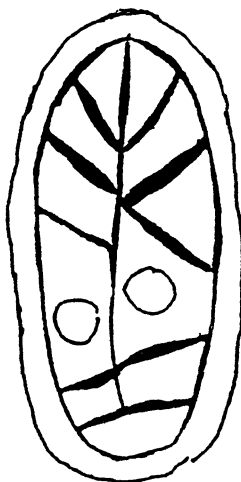
151b



152a



152b



153



154a



154b

vgl. Shuval 1990: 155 Nr. 74) ist nicht ganz klar, ob es sich bei der zentralen Größe um einen Baum oder um eine als ‚Herrin der Capriden‘ erscheinende Baumgöttin mit anthropomorphen Zügen handelt. Bäume bzw. Zweige oder Blumen begegneten in der MB II B (vgl. Abb. 11-12) und noch in der SB-Zeit (vgl. Abb. 49, 69-72) als bevorzugte Attribute der anthropomorphen ‚nackten Göttin‘. In der EZ I sind aber sowohl die ‚Zweig Göttin‘ als auch die Göttin vom Qudschu-Typ aus der Ikonographie Palästinas verschwunden.<sup>82</sup>

§ 78. Besonders hinzuweisen ist auf zwei Kalksteinkonoide aus dem 11. oder frühen 10. Jh., die neben dem säugenden Muttertier auffälligerweise einen Bogenschützen zeigen. Auf dem einen Stück aus Geser (Abb. 155a) scheint der Bogenschütze geradezu auf das Muttertier zu zielen, das den Kopf hoch erhebt (vgl. dazu Givon/Kertes 1986: Nr. 147 ohne Jungtier). Der zweite Beleg vom Tell el-Far‘a (Süd), der den Bogenschützen in horizontaler Lage über dem Rücken des säugenden Muttertieres zeigt, das hier eindeutig als Rind zu identifizieren ist (Abb. 155b), legt nahe, mit einem parataktischen Nebeneinander von zwei Bildmotiven zu rechnen.<sup>83</sup> Die Tatsache, daß die Göttin ‘Anat in einem sb-zeitlichen ägyptischen Text als säugende Kuh bezeichnet und in ugaritischen Texten wiederholt mit einem säugenden Muttertier verglichen wird (vgl. Keel 1980a: 136f; Winter 1983: 327.404-413), andererseits aber als kriegerische Göttin und Patronin der Krieger bekannt ist (vgl. Abb. 109-110), läßt vermuten, diese Siegel könnten mit dem sowohl im sb-zeitlichen Ugarit und Ägypten als auch im früheisenzeitlichen Kanaan bekannten Kriegergeschlecht Ben-‘Anat zusammenhängen (vgl. Ri 3,31; 5,6; Shupak 1989). Aus dem Libanon und aus el-Ḥaḍr bei Betlehem stammen etwa zwei Dutzend ins 11. Jh. datierende Pfeilspitzen, die mit den Namen ihrer Besitzer beschriftet sind (Sass 1988: 72-85). Die Exemplare aus el-Ḥaḍr gehörten offensichtlich Mitgliedern des Kriegergeschlechts der Ben-‘Anat: Auf der Pfeilspitze Nr. 5 (Abb. 156) findet sich der Besitzernamen *‘bdlb’t / bn ‘nt*; die Pfeilspitzen Nr. 1-4 tragen die Inschrift *ḥṣ ‘bdlb’t* „Pfeil des *‘Abdlabi’at*“. Der Personennamen *‘Abdlabi’at*, der auch in Ugarit als Name eines Bogenschützen bezeugt ist (KTU 4.63 [= UT 321] III 38), bedeutet „Diener der ‚Löwin‘“, wobei *lb’t* als Epithet der Göttin zu verstehen ist

<sup>82</sup> Vgl. Anm. 79.

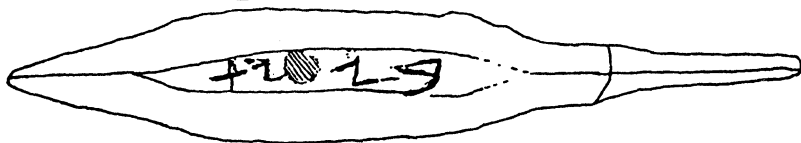
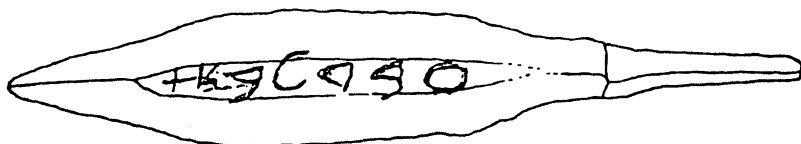
<sup>83</sup> Zur Verbindung von Krieger und säugendem Muttertier vgl. noch Rowe 1936: Nr. SO. 9.



155a



155b



156



157

(Cross/Milik 1954: 8f).<sup>84</sup> Der Gruppe von Pfeilspitzen läßt sich noch eine jüngst veröffentlichte, beim früheisenzeitlichen Wachturm von Giloh gefundene Dolchspitze hinzufügen, die mit einem stilisierten Bäumchen markiert ist (Abb. 157). Derartige Markierungen sind wie die Inschriften als Besitzerangaben zu verstehen (Mazar 1990b: 82; Tubb 1977; 1980; vgl. die stilisierten Bäumchen auf den groben, lokalen Kalksteinstempeln bei Keel u.a. 1990: 380ff Nr. 8-14, 32; Bogenschützen ebd. Nr. 30-31!). Wer sie als Hinweis auf die anhaltende Bedeutung einer oder mehrerer Göttinnen im früheisenzeitlichen Palästina verstehen will, muß sofort einschränken, daß sie offenbar nur mit Traditionen *bestimmter sozialer Gruppen* verbunden sind; selbst dort scheint es sich im wesentlichen um eine sb-zeitliche Erbmasse (Familien- und Personennamen!) zu handeln.

### *Zusammenfassung*

§ 79. Mit dem Abzug der Ägypter entfernen sich auch ägyptische Göttinnen wie Hathor oder ägyptisierte wie die Herrin ‘Anat aus der Ikonographie Palästinas. Figuren weiblicher Gottheiten aus kostbaren Materialien (Metall) fehlen in der EZ I ganz. Auch die von den Philistern aus dem mykenischen Raum eingeführte, auf ihren Thron reduzierte Göttin verschwindet am Ende der EZ I. Im Bereich der Glyptik wird der weibliche Aspekt der Fruchtbarkeit nur noch in nicht-anthropomorpher Form durch Symbole, Substitutions- und Wirkgrößen wie das säugende Muttertier, den Baum oder den Skorpion repräsentiert, z.T. Motive, die aus Nordsyrien importiert und auf den schwärzlichen Kalzitkonoiden lokal adaptiert wurden. Die für die EZ I typischen groben Siegel aus hellem Kalkstein zeigen ihrerseits von diesen Segensikonen nur den stilisierten Baum.

Darstellungen einer weiblichen Gottheit finden sich nun nur noch im Bereich der billigen Terrakotten; auch dort überleben nur gerade die einfachsten Formen der attributlosen ‚nackten Frau‘. Dokumentieren die Plaketten *in den Städten* eine gewisse Kontinuität in der anthropomorphen Darstellung der Göttin, so scheint sich diese dort fast aus-

---

<sup>84</sup> Die Übersetzung von *lb’ṭ* als „Lion Lady“ (Dever 1984: 28; Maier 1986: 167 unter Berufung auf F.M. Cross) ist mißverständlich; das Epithet qualifiziert die Göttin in ihrem aggressiven Charakter als „Löwin“, nicht als „Herrin des/der Löwen“ (zu dieser vgl. Abb. 4, 52, 70, 126). Für akk. *labbatu* als Epithet der Ishtar vgl. AHw I 524b; CAD L 23a s.v.

schließlich auf den Rahmen der ‚Privatfrömmigkeit‘ und darin v.a. auf die Religionsausübung von Frauen beschränkt zu haben.

Was die männlichen Gottheiten betrifft, so ist der Kult des Amun in seinem Tempel in Gaza von den Philistern zunächst offenbar übernommen worden. Die Verehrung seines Namens wurde durch verschiedene Arten von Siegelamuletten im ganzen Lande propagiert, wobei allerdings die typisch ägyptischen Bildungen wie Widdersphinx, Widderkopf oder Königsphinx verschwinden. Die kryptographische Schreibung des Gottesnamens mit dem Löwen fügt dem Geheimnisvollen eine allgemein verständliche aggressive Note hinzu. Ba‘al-Seth und Reschef bekommen durch ihr Stehen auf dem Löwen und der Gazelle einen dominierenden, herrscherlichen Aspekt. Die in der SB-Zeit festzustellende Zuordnung Ba‘al-Seths als Gott im Vordergrund zum Sonnengott als dem fernen Gott im Hintergrund wird in der EZ I durch die Zuordnung Ba‘al-Seths zu Amun abgelöst.

Beherrschung des Feindlichen bringt auch der aller ägyptischen Eigentümlichkeiten entkleidete, rein anthropomorphe ‚Herr der Krokodile‘ oder der ‚Herr der Skorpione‘ zum Ausdruck. Herrschaft signalisieren auch die auf meist nicht genau zu definierenden Tieren stehenden Götter auf Siegeln einheimischer Produktion. *Anthropomorph* werden in der EZ I – von den Terrakotten einmal abgesehen – nur noch *männliche, dominierende und triumphierende Gottheiten* dargestellt. Soweit der Stier als Attribut des Wettergottes erscheint, steht sein kämpferischer, nicht der Aspekt der Fruchtbarkeit im Vordergrund.

Ein ähnliches Bild wie im Bereich der Gottheiten zeigt sich auf der menschlichen Ebene. Die in der MB-Zeit so häufigen Figuren des Verehrers und der Verehrerin und der in der SB-Zeit beliebte Pharao in Verehrung vor einer Gottheit sind in der EZ I fast ganz verschwunden. Das einzige sb-zeitliche Motiv, das in genuin ägyptischer Form in die EZ I hinein überlebt, ist das des Königs beim ‚Niederschlagen der Feinde‘. Der sb-zeitliche Pharao im Streitwagen erscheint in der EZ I nun aller pharaonischen Insignien entkleidet als Bogenschütze im Wagen oder zu Fuß, der Menschen und Tiere dominiert. Der sb-zeitliche Pharao als Löwe wird zu einem Symbol überlegener Aggressivität verallgemeinert.

§ 80. Das ikonographische Symbolsystem der EZ I signalisiert deutlich zwei verschiedene gestaltende Faktoren. Der eine ist der aggressive, auf *Überlegenheit und Beherrschung* ausgerichtete; er kommt in der hebräischen Bibel – grob gesprochen – in den Erzählungen des Exodus, im Richterbuch und in den Erzählungen über die Kämpfe gegen die

Philister in 1 Sam zum Ausdruck. Die Bedeutung der Ba'al-(Seth)-Tradition für die neu sesshaft werdenden, das Bergland kolonisierenden Gruppen zeigt sich auch in den typisch früheisenzeitlichen Neugründungen mit Ortsnamen vom Typ Ba'al-X, die im Bergland gehäuft belegt sind (vgl. Isserlin 1957; Rosen 1988).

Der zweite Faktor äußert sich im Verlangen nach menschlicher, tierischer und agrarischer *Fruchtbarkeit*, wie es v.a. die säugenden Muttertiere signalisieren. Er kommt in der hebräischen Bibel besonders in den Patriarchengeschichten der Genesis zum Zug (vgl. etwa die Bedeutung der Fruchtbarkeit der Herden im Jakobs-Zyklus, Gen 25-35). Daß die beiden Bereiche nicht hermetisch gegeneinander abgeschlossen waren, zeigen etwa die Gideon-Überlieferungen des Richterbuches (Ri 6-8) ebenso wie die in § 78 diskutierten Hinweise auf das Kriegergeschlecht der Ben-ʿAnat. Im Gegensatz zu den vorhergehenden Perioden wird der zweite Faktor ab der EZ I jedenfalls weitgehend durch nicht-anthropomorphe Segensikonen (säugendes Muttertier, Skorpion, Baum) zum Ausdruck gebracht. Bei der Diskussion der mb-zeitlichen ‚Zweigöttin‘ hatten wir festgestellt, daß diese als Personifikation der in Vegetation und Tierwelt wirksamen geheimnisvollen Macht der Fruchtbarkeit verstanden werden kann. Mit dem Zurücktreten der Göttin hinter ihre Symbole tritt in einem graduellen Prozeß die Personalität dieser Macht in den Hintergrund. Segen und Fruchtbarkeit werden nicht mehr in erster Linie mit einer personalen, willentlich handelnden Größe verbunden, sondern zunehmend als numinose Wirkkräfte und -mächte wahrgenommen. Insofern ist der Verlust der anthropomorphen Gestalt der Göttin eine wichtige Voraussetzung dafür, daß – wie in den folgenden Kapiteln zu zeigen sein wird – im Verlauf der EZ II solche Segensikonen auch einem männlichen Gott (Jahwe) zugeordnet, ja von ihm geradezu vereinnahmt und schließlich als Ausdruck *seines* Segens verstanden werden konnten.

## VI

### Die Eisenzeit II A:

#### Das Zurücktreten anthropomorpher Gottheiten und ihre Substitution durch Attributtiere und Wirkgrößen

§ 81. Der Übergang von der EZ I mit ihrer durch zahlreiche Klein- und Kleinstsiedlungen im Bergland charakterisierten Dorfkultur zur EZ II macht sich am Ende des 11. und im Verlauf des 10. Jhs. durch eine deutliche Verschiebung im Siedlungsbild bemerkbar: Im Bergland wurden viele Kleinstsiedlungen nach einer nur wenige Generationen dauernden Besiedlung wieder aufgegeben; gleichzeitig konzentrierte sich die Bevölkerung in größeren Dörfern, und manche von diesen entwickelten sich zu befestigten Städten. Dieser Prozeß der Siedlungskonzentration und Reurbanisierung ging auf der politischen Ebene mit der Entstehung und Konsolidierung des israelitisch-judäischen Staates sowie dem Aufkommen und der ersten Blüte des israelitischen Königtums unter der sogenannten ‚vereinigten Monarchie‘ einher. Der Bevölkerungsdruck im zentralen Bergland scheint an Grenzen der landwirtschaftlichen Produktivität gestoßen zu sein und führte zu vermehrter Interaktion von Bergland und Ebenen; gleichzeitig förderte die Intensivierung der Baumgartenkulturen in Bereichen, die für Getreideanbau und Weidewirtschaft wenig geeignet waren, permanente Tauschbeziehungen, die zur Ausbildung von regionalen und schließlich überregionalen ständigen Organisationsformen führten (vgl. Finkelstein 1989).

Daß die Entwicklung von der kleinräumigen Dorfkultur zum Territorialstaat so schnell vor sich gehen konnte, ist nicht nur äußeren politischen Faktoren wie der vorübergehenden Schwäche der Großmächte zu verdanken, sondern wohl ebenso der Tatsache, daß Reurbanisation und Königtum ein in verschiedenen sb-zeitlichen Städten (z.B. in Geser, Megiddo oder Bet-Schean) nie ganz verlorenes Erbe antreten konnten. Ging die Entwicklung zum israelitischen Staat zunächst vom zentralen Bergland aus (Saul), so griff sie bald auch auf den Süden über, in-

tegrierte dann, ohne die Kontrolle aus der Hand zu geben (David in Jerusalem), die kanaanäischen Städte von Hügelland und Ebenen und brachte diese schließlich in der zweiten Hälfte des 10. Jhs. in eine Wirtschaft und Verwaltung bestimmende Position (Salomo; vgl. 1 Kön 9, 15-19).

Brachte die Reurbanisierung in den Ebenen und im Hügelland die sb-zeitlichen Städte zu neuer Blüte, so kann man das 10. Jh. doch nicht einfach als eine Zeit der Restauration sb-zeitlicher Stadtkultur verstehen. Nur im philistäischen Raum blieb ein System von Stadtstaaten erhalten, das von Großstädten wie Aschdod und Ekron getragen wurde. Die ez Städte im israelitisch-judäischen Bereich waren dagegen in der Regel viel kleiner als ihre sb-zeitlichen Vorgängerinnen, und sie fanden sich nun im Gegensatz zu jenen in ein übergreifendes Staatswesen mit deutlich zentralistischen Tendenzen integriert. Dies hatte eine gewisse Vereinheitlichung bzw. Normierung nicht nur hinsichtlich der Monumentalbauten (Zitadell- und Wohnpaläste, Stadtmauern und -tore; vgl. H. Weippert 1988: 425ff), sondern der gesamten materiellen Kultur zur Folge.

In unserem Zusammenhang besonders hervorzuheben ist das Fehlen von städtischen Tempelanlagen aus der EZ II A, ein scharfer Kontrast zu den bronzezeitlichen Verhältnissen im Land, als die Tempel der verschiedenen Stadtstaaten die Hauptträger der religiösen Traditionen waren. Dieser Sachverhalt hat zur Folge, daß nur mit einer sehr gebrochenen Kontinuität ‚kanaanäischer‘ religiöser Traditionen in die ‚israelitische‘ EZ II gerechnet werden kann. „Man wird den Bruch in der Tradition“ – der wegen der seit dem 13. Jh. andauernden, regional differenzierten Deurbanisierung graduell zustande kam – „im Zusammenhang mit der Ablösung der Stadtstaaten durch Nationalstaaten verstehen müssen. Der von staatlicher Seite geförderte Tempelbau dürfte sich auf die Gründung und Unterhaltung nationaler, nicht städtischer Sakralbauten konzentriert haben“ (H. Weippert 1988: 447). Für unsere Studie hat dies zur Folge, daß fortan anders als in den der Bronzezeit gewidmeten Kap. III und IV die Ikonographie ausgewählter Heiligtümer nur noch in Ausnahmefällen zur Sprache kommen kann. Im Hinblick auf die Polytheismus- bzw. Monolatriethematik kann aus dem Fehlen einer Mehrzahl von gleichrangigen Großkultanlagen bzw. der Konzentration auf wenige Staatstempel zwar nicht auf die alleinige Verehrung des dort residierenden Gottes geschlossen werden, wohl aber auf seine zumindest klar dominierende Stellung in einem allfälligen polytheistischen Symbolsystem.



Die Ikonographie *des* israelitischen Sakralbaus *par excellence*, des unter Salomo gebauten (oder zumindest grundlegend renovierten) Jerusalemer Tempels, wo am ehesten mit ‚kanaanäisch-israelitischer‘ Kontinuität gerechnet werden kann, ist aus bekannten Gründen der archäologischen Erforschung entzogen und nur aus biblischen Texten zu erheben (s.u. § 103-108). Wir stehen damit vor dem Paradox, daß für die religionsgeschichtliche Interpretation einer Periode, die der Überlieferung als kulturelle Blütezeit gilt und formative, ja geradezu paradigmatische Bedeutung zumindest für das religiöse Selbstverständnis Judas hat, fast ausschließlich Objekte der nicht staatlich kontrollierten Kleinkunst zur Verfügung stehen. Schildern Texte wie 1 Kön 9,26ff; 10 Salomo als israelitischen Großkönig, der buchstäblich mit aller Welt Handelsbeziehungen unterhielt, so entspricht die aus Ausgrabungen bekannt gewordene materielle Hinterlassenschaft nur zu einem kleinen Teil diesem Bild (vgl. zu dieser Diskrepanz jüngst Miller 1991; Millard 1991). Die EZ II A präsentiert sich eher wie eine Art Experimentierphase, in der der neue Staat und seine Eliten nach einem gleichermaßen kohärenten wie plausiblen Symbolsystem suchten.

Die Blütezeit der ‚vereinigten Monarchie‘ war bekanntlich von kurzer Dauer. Die Trennung von Nord- und Südreich nach Salomos Tod und der Feldzug des ägyptischen Pharaos Schoschenq I. um 925 markieren das Ende der Periode. Deren religionsgeschichtliches Profil bleibt in mancherlei Hinsicht offen: Die EZ II A bot zwar die Möglichkeit zur Wiederaufnahme kanaanäischer Traditionen, nicht zuletzt durch Handels- und andere Kulturaustauschbeziehungen zwischen Israel und Nordsyrien (1 Kön 10,28f) bzw. Phönizien (vgl. 1 Kön 5,15ff; 7,13ff; 9,10ff; 10,22). Letztere dürften, wie auch die genannten biblischen Texte zeigen, in besonderem Maße kulturprägend gewesen sein, zumal wenn man annimmt, Salomo sei eine Art Vasall und Klient des Königs Hiram (Ahirom) von Tyrus gewesen (Donner 1982; Kuan 1990). Die Anknüpfung an das kanaanäische Erbe gelang aber nur zum Teil. Manches von diesem Erbe wurde nach einem kurzen *revival* gleich wieder fallen gelassen, anderes lebte nur in charakteristisch modifizierter Gestalt weiter. Gewisse Entwicklungen, die sich über die ganze zweite Hälfte des 2. Jts. erstreckt hatten – ganz besonders das in den vorangehenden Kapiteln beschriebene Zurücktreten der Göttin(nen) –, stellen sich im Rückblick als irreversibel dar. Das 10. Jh. kann deshalb in mancherlei Hinsicht als eine Periode der gerafften Wiederholung bzw. Ratifizierung dieser Entwicklungen verstanden werden.

## 1. Das generelle Zurücktreten von anthropomorphen Götterdarstellungen

§ 82. Anthropomorphe Bronzefigurinen von Gottheiten beiderlei Geschlechts sind charakteristische Zeugnisse für Kulte der MB II und der SB-Zeit (s.o. Abb. 17-18, 23-25, 27-29, 56-57; vgl. Uehlinger 1991a). Die in Schichten der EZ I gefundenen Figurinen, ausschließlich Darstellungen männlicher Gottheiten (s.o. Abb. 139, 142), dürften zu einem guten Teil noch in der SB II B hergestellt worden sein. Dies gilt auch von mindestens drei der vier uns bekannten Figurinen bzw. Elementen von Figurinen, die aus Schichten der EZ II stammen.

Im Bereich der Davidstadt in Jerusalem ist in Str. 14 (nach der Zählung Y. Shilohs, 10. Jh.) eine 4 cm lange, geballte und durchbohrte Bronzef Faust gefunden worden, die vermutlich einmal eine Waffe hielt und zu einer Statuette eines kämpferischen ‚schlagenden Gottes‘ gehört haben dürfte. Die aufgrund von Vergleichsstücken zu erschließende ursprüngliche Höhe von ca. 38 cm macht wahrscheinlich, daß es sich dabei um ein Kultbild gehandelt hat (Shiloh 1984: 17; Fig. 24; Pl. 29,3).<sup>85</sup> Üblicherweise wurde bei Statuetten, die aus mehreren Elementen zusammengesetzt sind, der ganze Arm in einem Stück gegossen; daß eine Faust getrennt eingezapft wird, ist so selten (für Beispiele aus Megiddo und Kamid el-Loz vgl. Loud 1948: Pl. 236,26; Hachmann u.a. 1980: 46 Nr. 46 = 65 Nr. 12, vgl. 72f), daß an eine Reparatur gedacht werden muß (vgl. auch Seeden 1980: Nr. 17). Die Belege aus Megiddo und Kamid el-Loz sind sb-zeitlich. Wie sie dürfte auch die Bronzef Faust von Jerusalem in die SB II zu datieren sein. Die Tatsache, daß von der einstigen Statuette keine weiteren Überreste gefunden worden sind, deutet darauf hin, daß die Bronzef Faust schon länger davon getrennt war und vielleicht einige Zeit als Amulett gedient hat.

Wie der hypothetisch erschlossene ‚schlagende Gott‘ aus Jerusalem stammt auch der auf dem Tell el-‘Oreme in Str. II (8. Jh.) gefundene segnend Thronende (Fritz 1986: 32-35; 1990: 113-115) aus der SB II B. Der Fundort in einem Nebenraum auf der linken Seite des Tores könnte zwar mit einem der in 2 Kön 23,8 erwähnten „Kulträume in den Toren“ (*bāmôt ha-šē ‘ārîm*) zusammengebracht werden. Aber auch dann ließe sich daraus bestenfalls schließen, daß eine Statuette, die durch Zufall bis in die EZ II überlebt hatte, im 8. Jh. – als Antiquität? – immer

---

<sup>85</sup> Einen Eindruck von dessen ursprünglicher Gestalt mag eine im Jerusalemer Handel erstandene, heute in Los Angeles aufbewahrte Statuette geben, die den Gott wie einen schlagenden Pharao zeigt (Seeden 1980: Nr. 1716).

noch in Ehren gehalten wurde. Für die religionsgeschichtliche Einschätzung wichtiger ist die Tatsache, daß derartige Götterfigurinen in der EZ II offenbar *kaum mehr produziert* wurden.

Eine weitere, ebenso isolierte, in einem Haus des 8. Jhs. auf dem Tel Zeror gefundene Bronzestatuetten, die sich nicht ganz sicher dem schlafenden oder thronenden Typ zuordnen läßt (Ohata 1970: 37; Pl. 63,1), dürfte ebenfalls spätestens in der EZ I entstanden sein. Eine in Hazor Str. IX B (Ende 10. Jh.) gefundene Figurine schließlich ist derart mißlungen, daß weder eine Interpretation noch eine Datierung möglich sind (Yadin u.a. 1961: Pl. 176,23).

Anthropomorphe Götterbilder sind für die Hauptgötter der Nachbarstaaten literarisch bezeugt (Dagon in Philistäa, 1 Sam 5,1-5; Milkom in Ammon, 2 Sam 12,30; vgl. Schroer 1987a: 164-177). Ob im Israel der EZ II A anthropomorphe Götterbilder hergestellt wurden, ist fraglich. Bronzedarstellungen von Göttinnen traten in Kanaan schon seit der ausgehenden MB-Zeit in den Hintergrund. Wenn sie in Schichten der EZ II weitgehend fehlen<sup>86</sup>, ist dies nicht überraschend und bietet – isoliert betrachtet – kein Argument gegen die Verehrung einer oder mehrerer Göttinnen im Israel der EZ II A [vgl. Nachtrag § 257].

§ 83. Anthropomorphe Darstellungen einer männlichen Gottheit *ägyptischen* Typs finden sich etwas breiter belegt nur bei einer einzigen Gruppe von Siegelamuletten aus Steatit, die sich durch ihre charakteristische, eckig stilisierte Gravur und die gezielte Verwendung ägyptischer Motive deutlich von den anderen im Lande produzierten Gruppen abheben. Die Belegstücke mit gesicherter Herkunft stammen – von einem noch unpublizierten Stück vom Tell Ta<sup>c</sup>ynat im nordsyrischen <sup>c</sup>Amuq-Gebiet abgesehen<sup>87</sup> – aus dem Bereich der südöstlichen Levante (Achsib, Megiddo, Ta<sup>c</sup>anach, Tel Zeror, Geser, Tell el-<sup>c</sup>Ağul und Tell el-Jahudije); Verteilung und Stil könnten auf eine Produktion im 10. Jh. im philistäischen Südpalästina weisen (Keel 1982: 440-445.467f). Wichtigstes Motiv der Dekoration ist eine männliche Gestalt, die über einem *nbw*(Gold)-Zeichen auf einem Thron mit hoher Rückenlehne sitzt und in der Regel einen Arm segnend grüßend erhoben hat; unter

---

<sup>86</sup> Die beiden Figurinen aus Geser, für die Galling (1977: 115 mit Abb. 31) eine Entstehung in der EZ II erwägt (Macalister 1912: III Pl. 211,2-3), datieren – trotz abweichender Fundkontextangabe des Ausgräbers (aaO. II 335: „dritte“ bzw. „vierte semitische Periode“, d.h. SB II und EZ II) – in die ausgehende MB II B (so auch Negbi 1976: 66).

<sup>87</sup> Den Hinweis auf dieses Stück verdanken wir Dr. Jan-Waalke Meyer, Saarbrücken, der den Fundkontext um ca. 900-850 datiert.

dem Arm ist eine kleine (Sonnen-)Scheibe dargestellt. Auf einem vierseitigen Prisma aus Megiddo Str. V A ist diese Dekoration gar viermal wiederholt (Loud 1948: Pl. 163,22). Ein Uräus findet sich jeweils nicht, wie bei ägyptischen Königsdarstellungen sonst üblich, an der Stirn, sondern er scheint aus dem Mund des Thronenden hervorzugehen.<sup>88</sup> Die Mehrzahl der Skarabäen stellt die eckig stilisierte Gestalt von einem Flügelpaar (eigentlich der geflügelten Sonnenscheibe) überwölbt und von vier Falken mit schützend ausgebreiteten Flügeln umgeben dar (Abb. 158a-c von Tel Zeror, Geser und Tell el-‘Ağul). Eine einfachere Variante zeigt nur einen Falken, setzt aber ein *nfr*-Zeichen vor den Thronenden (Abb. 159a aus Achsib). Die einfachere Version begegnet auch auf einer beidseitig gravierten rechteckigen Platte aus Ta‘anach, deren Rückseite eine schreitende männliche Gestalt mit ausgebreiteten Armen zeigt, aus deren Mund ebenfalls ein Uräus hervorgeht (Abb. 159b).

Es ist nicht ganz klar, ob es sich bei der Gestalt um den vergöttlichten König (den Pharao als „vollkommenen Sonnengott“, so Keel 1982: 466f) oder um die Darstellung des Sonnengottes handelt. Eindeutig königliches Attribut ist der Thron, den aber auch der Sonnengott als königlicher Gott einnehmen kann (s.o. Abb. 119). Die Ausführung des Thrones erinnert an Königsdarstellungen auf Skarabäen der ramessidischen Massenware, wo der König aber immer Geißel und Krummstab hält (vgl. Wiese 1990: 27ff Typ 3b; 89ff Typ 1a; Keel u.a. 1990: 337-339). Die vierfach dargestellten Falken umgeben sonst Götter, den als Amun-Kryptogramm zu lesenden Thronnamen *Mn-hpr-r*‘ o.ä. (vgl. Keel 1982: Abb. 36-38). Das Boot, in dem die Gestalt auf einigen aus dem Handel stammenden Skarabäen dieser Gruppe thront (ebd. Abb. 14-16), weist sie ebenso wie die Scheibe unter dem segnend erhobenen Arm eher als mit dem Sonnengott identifizierten König aus [vgl. Nachtrag § 255]. Der aus dem Mund hervorgehende Uräus verbindet die Erscheinung der Gestalt mit flammendem Gluthauch.

Nicht eindeutig zu beantworten ist die Frage, ob es sich bei der schreitenden Gestalt von Abb. 159b um dieselbe Gestalt in anderer Position handelt, oder ob hier eine Variante des Nebeneinanders von Hintergrund- und Vordergrundgottheit vorliegt. Die ausgebreiteten Arme erinnern an den königlichen Gestus des Himmelsstützens (ebd. 471f; Wiese 1990: 117ff); da das Objekt des Stützens aber fehlt, geht es der

---

<sup>88</sup> Vgl. zu diesem unägyptischen Detail drei Bes-Darstellungen auf sb-zeitlichen Elfenbeinen aus Megiddo (Loud 1939: Pl. 8,24-26)!



158a



158b



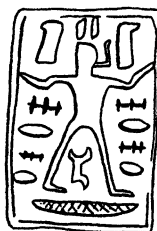
158c



159a



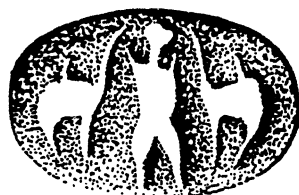
159b



160



161



162a



162b



162c



162d

Darstellung wohl vornehmlich um die belebende Rolle des Luftgottes. Die beiden Seiten der Platte dürften also die Wirkung des Sonnenlichts als herrscherliche Glut und als belebende Atemluft (vgl. Ps 104,29f) darstellen.

Die Siegelamulette mit dem eckig stilisierten königlichen Sonnengott sind in Palästina hergestellt worden – in Ägypten selbst ist die Gruppe nicht bekannt –, sie zeigen aber eine ausgebildete Kenntnis ägyptischer Motive und Symbole, wie wir sie am ehesten für die philistäischen Städte als den Erbsinnen der ramessidischen Herrschaftsgebiete in Kanaan annehmen können. Ein frühes Namensiegel aus Revadim, das einem gewissen 'b' gehört hat (Abb. 160), scheint ein nächstes Stadium in der lokalen Rezeption zu markieren<sup>89</sup>: der Thronende ist hier wie auf den ägyptisierenden Stücken stilisiert, aber von zwei oder drei Verehrern flankiert; ägyptische Motive wie *nwb* oder Falken fehlen ganz.

§ 84. Trotz der Parzellierung des ehemaligen ägyptischen Herrschaftsgebietes in Kanaan und der Ausbildung von Nationalstaaten am Ende des 2. Jts., die zur starken Profilierung nationaler Vordergrund-Götter führte – Jahwe in Israel bzw. Juda, Milkom in Ammon, Kamosch in Moab, evtl. Qaus in Edom (vgl. § 135) –, scheint der alles übergreifende ägyptische Hintergrundgott *Amun-Re* seine Bedeutung nicht gleich und überhaupt nie ganz verloren zu haben. Skarabäen mit seinem Namen bzw. mit Kryptogrammen seines Namens (s.o. § 63f) sind noch während der ganzen EZ II belegt.<sup>90</sup> Da sie noch nicht systematisch untersucht worden sind, können wir nur vermuten, daß viele von ihnen aus ägyptischen Werkstätten stammen und der Propaganda von Amuns thebanischem „Gottesstaat“ gedient haben dürften.

Die nationalen Hauptgötter waren, der literarischen Überlieferung nach zu schließen, kämpferisch-kriegerische Gestalten. In der Regel rechnet man sie zu den ‚Wettergöttern‘ vom Ba'al-Hadad-Typ (M. Weippert 1990: 157f), doch müssen sie wohl auch in Kontinuität zum Ba'al-Seth der EZ I gesehen werden (s.o. § 65f, 80). Allerdings scheint die Tradition der ägyptischen bzw. ägyptisierenden Ba'al-Seth- und Reschef-Darstellungen auf den Siegelamuletten der EZ II A keine große Rolle mehr zu spielen.<sup>91</sup> Darin zeigt sich vielleicht eine relative Entkoppelung

<sup>89</sup> Vgl. aber schon das oben Anm. 81 erwähnte Siegel aus Saḥab.

<sup>90</sup> Z.B. Tufnell 1953: Pl. 43/43A,3-19; McCown 1947: Pl. 54,3.10f.15f.43; Dothan/Porath 1982: Fig. 27,7, Pl. 24,11.

<sup>91</sup> Aus Fundkontexten der EZ II A stammen z.B. Shuval 1990: 141 Nr. 40, 144 Nr. 46, 146 Nr. 50, doch handelt es sich um Erbstücke aus der EZ I. Auf der Schwelle

der nationalstaatlichen Religionen Palästina/Israels der EZ II A von ägyptischen religiösen Vorstellungen.<sup>92</sup> Auf einem Fayencekonoiden aus Bet-Schemesch (Abb. 161) erscheint ein Gott im kurzen Schurz mit waagrecht ausgestreckten, geflügelten Armen; aus seinen Seiten treten zwei gekerbte Bögen hervor (‚Hörner‘, möglicherweise Strahlen, vgl. Hab 3,4). Vielleicht handelt es sich um einen lokalen Sonnengott.<sup>93</sup>

§ 85. Eine deutliche Entkoppelung von ägyptischen religiösen Vorbildern zeigt sich in der vollständigen Ablösung des ägyptischen ‚Herrn der Krokodile‘, der in der EZ I all seine spezifisch ägyptischen Attribute verloren hatte und in vorderasiatisch akkulturierter Gestalt als ‚Herr der Skorpione‘ erschien (s.o. § 67), durch den ganz unägyptischen, offenbar in Palästina aufgekommenen ‚Herrn der Strauße‘ (Keel 1978: 102-105). Auf einem sehr grob geschnittenen Skaraboiden vom Tell el-Hamma, ca. 15 km südlich von Bet-Schean, sind nebeneinander zwei menschengestaltige Gottheiten zu sehen, von denen eine mit einem Straußen, die andere mit einem Skorpion assoziiert ist (Cahill u.a. 1987: Pl. 35 C; 1989: 37 o.r.). Angesichts der bei den frühen Stücken in der Regel sehr groben Gravur kann man sich fragen, ob sich der

---

von der EZ I zur EZ II A steht auch ein wohl als Ba‘al zu verstehender Löwenkämpfer vom Tell en-Našbe (McCown 1947: Pl. 54,30). In Moab steht die Stele vom Ruġm el-‘Abd in Kontinuität zu Ba‘al-Seth-Darstellungen (Keel u.a. 1990: 320f Fig. 97).

<sup>92</sup> Nur aus Geser sind bislang Darstellungen eines ‚schlagenden Gottes‘ bekannt: eine (vielleicht zwei) Ritzzeichnung(en) auf einem nur 9 cm hohen Miniaturaltar aus Kalkstein, der Str. VIII aus der zweiten Hälfte des 10. Jhs. zugeordnet wird (Dever 1974: 67f; Pl. 41,2), und ein Skarabäus aus hartem Stein (Achat?) mit ebenfalls nur grob geritzter Basisdekoration, dessen genauer Fundort nicht bekannt ist (Macalister 1912: III Pl. 208,28). Gestus, Speer und Schild identifizieren den Gott als Reschef. Auf die Affinität des ‚schlagenden Gottes‘ mit dem ägyptischen Königsimage wurde bereits mehrmals hingewiesen. Die kanaaniische Freistadt Geser war in der ausgehenden SB-Zeit ein wichtiger ägyptischer Stützpunkt gewesen und gelangte später in den philistäischen Einflußbereich, ohne sich ganz darin zu integrieren. Die enigmatische Notiz 1 Kön 9,16 setzt voraus, daß die Ägypter noch im 10. Jh. Ansprüche auf die strategisch gelegene Stadt hegten (vgl. Singer 1985: 116-118; 1990: 372-374). Es erstaunt nicht, daß der Typ des ‚schlagenden Gottes‘ hier am längsten überlebt hat (vgl. schon Seger 1972: Nr. 26 = Seger 1988: 95f Nr. P8).

<sup>93</sup> Es kann sich bei den ‚Hörnern‘ allerdings auch um die Darstellung von Flügeln handeln; vgl. den knienden Gott ebenfalls mit breiter ‚Mütze‘ und gerade ausgebreiteten Armen, aus dessen Seiten Flügel treten, auf einem unstratifizierten, faustförmigen Knaufsiegel vom Tell Ġemme (Petrie 1928: Pl. 20,17), und als autochthones Vorbild die Ritzzeichnung auf einem Goldanhänger aus dem SB-zeitlichen Bet-Schean (Str. VIII; Rowe 1940: Pl. 34,57 = McGovern 1985: 32f Nr. 75 mit Fig. 26). Vgl. auch Salje 1990: Nr. 344 aus dem sb-zeitlichen Ugarit.

neue Typ nicht als Mutation aus dem alten entwickelt hat, wie dies z.B. ein Vergleich zweier Konoide aus Megiddo nahelegt (Lamon/Shipton 1939: Pl. 72,13 Skorpione; 73,8 Strauße). Auf dem Tell el-Far‘a (Nord) ist in Str. VIIb (10. Jh.) ein Gefäßhenkel gefunden worden, der den Abdruck eines Skaraboiden mit dem Motiv des ‚Herrn der Strauße‘ zeigt (**Abb. 162a**). Weitere Belege für das Motiv, das in die EZ II B fortleben wird, stammen aus Samaria, Geser (**Abb. 162b**), Tell en-Našbe, Bet-Schemesch (**Abb. 162c**), Lachisch und Tell Bet Mirsim, verteilen sich also über das ganze israelitisch-judäische Inland. Bei einem Stück des üblichen Typs vom Tell en-Našbe (**Abb. 162d**) fällt neben dem Hals des rechten Straußen eine kleine Scheibe auf. Es ist nicht klar, ob diese ganz allgemein numinose Präsenz signalisiert oder auf eine bestimmte, solar konnotierte Gottheit verweist (vgl. Abb. 164d, 175b, 176c).

Der ‚Herr der Strauße‘ ist, soweit wir sehen, zwar nicht die einzige, aber jedenfalls die dominierende autochthone Göttergestalt in der Ikonographie der EZ II A. Die Verbindung mit den Straußen weist darauf hin, daß man sich ihn als am Rande des palästinischen Kulturlandes in der Steppe beheimatet dachte – wie der ursprünglich aus dem südostpalästinischen (bzw. nordwestarabischen) Schasu-Bereich stammende Gott Jahwe, der in alten und altertümlichen Texten wie Ri 5,4f, Dtn 33, 2 oder Hab 3,3.7 (vgl. Jes 63,1) mit Seir, Paran, Edom, Teman, Midian und dem Sinai verbunden wird (Knauf 1988a: 50-53; zu „Jahwe von Teman“ s.u. § 134f).

*2. Phönizische und nordsyrische Einflüsse in der Glyptik:  
das Pferd der ‘Anat-‘Astarte, die ‚Herrin der Muttertiere‘,  
der kämpferische Stier und die Standarte des Mondgottes von Haran*

§ 86. In der SB-Zeit ist uns das *Kriegspferd* als Attributtier begegnet, auf dem die kriegerische Göttin ‘Anat stehend dargestellt wurde (s.o. Abb. 71-72, 110 und Anm. 29). Auf Siegelamuletten der EZ II A erscheint das Pferd als Reittier der Göttin (**Abb. 163a** aus der Gegend von Akko; Giveon 1978: 95f), daneben aber auch – der Tendenz zu nicht-anthropomorpher Darstellung entsprechend – als das die Göttin vertretende, ihr zugeordnete Attributtier. Als besonders schönes Beispiel zeigt **Abb. 163b** auf einem Kalzitskaraboiden vom Tell Kesan das Pferd der Göttin mit Skorpion, Taube und Baum bzw. Zweig verbunden, d.h. drei weiteren Elementen, die traditionell zur Sphäre der Göttin gehören. Gerade in dieser Kombination sind die Motive typisch



für eine Gruppe von Stempelsiegeln, die im 10. und 9. Jh. im nordsyrischen 'Amuq-Gebiet produziert wurde (vgl. Buchanan/Moorey 1988: Nr. 155f; Keel-Leu 1991: Nr. 71f; zum Ganzen Keel u.a. 1990: 210-217.309). Sehr viel summarischer gravierte Siegelamulette der EZ I-II A, deren Dekoration als ‚Pferd-und-Reiter‘ bzw. als Pferd, das von einem Mann geführt wird, beschrieben worden sind (Schroer 1987a: 294 mit Abb. 112-113, 115-116), könnten vor dem Hintergrund dieser Darstellungen ebenfalls auf ‚Anat verweisen (Abb. 164a vom Tell 'Eṭun<sup>94</sup>, 164b aus Ta'anach und 164c-d aus Lachisch; zum Pferd auf einem Kultständer von Ta'anach s.u. § 98).

§ 87. Als ‚*Herrin der Tiere*‘ war die vorderasiatische Göttin in Palästina nie sehr präsent gewesen. Wo die Thematik aufschien, wurde die Göttin auf dem Löwen oder Kriegspferd dargestellt (vgl. Abb. 4 kniend, Abb. 70-72 und 126 stehend); aber selbst dort vermochte das Attributtier die Verbindung mit der Vegetation, die bei der mb-zeitlichen ‚Zweig Göttin‘ und bei den sb-zeitlichen Darstellungen vom Qudschu-Typ dominiert, nicht ganz zu verdrängen.<sup>95</sup> In der EZ II A stellt sich dies nun auffällig anders dar: Anthropomorphe Darstellungen der Göttin, die dem Bereich der Vegetationssymbolik zuzuordnen wären, sind wie schon in der EZ I nicht belegt. In diesem Bereich ist die Göttin – in einem offenbar irreversiblen Prozeß – ganz hinter ihr Symbol (den stilisierten Baum) zurückgetreten bzw. durch dieses substituiert worden (s.u. § 95). Wo eine Göttin in der EZ II A in anthropomorpher Gestalt erscheint, wird sie nun in Begleitung von Tieren (säugenden Boviden oder Capriden, Löwen) dargestellt.

Diese unvermittelte Umverteilung der Gewichte dürfte kaum ohne äußeren Anstoß erfolgt sein. Auf einem sehr abgenutzten Hämatit-Skaraboiden aus Akko im phönizisch-israelitischen Grenzbereich hält eine offenbar weibliche Gestalt mit angewinkelt erhobenen Armen zwei Tiere (? ,vielleicht Löwen) hoch (Giv'eon/Kertesz 1986: Nr. 139). Eine noch unpublizierte rechteckige Platte vom Tell el-Ḥamma zeigt ebenfalls eine menschliche Gestalt, die zwei Löwen dominiert; ob es sich um eine ‚Herrin‘ oder um einen ‚Herrn‘ (s.u. Abb. 197c) handelt, läßt sich hier nicht sicher entscheiden. Das Motiv der ‚Herrin der Löwen‘ ist in Palästina relativ selten (vgl. Abb. 4, 70, 126, 184). Im sb-zeitlichen

<sup>94</sup> Grau-schwarzer Stein, wahrscheinlich Kalzit, 14,1 x 12,1 x 8,3 mm; heute in Jerusalem, IAA Inventar Nr. 69-1387. Die Angaben von Schroer 1987a: 294 Anm. 178; 506 zu Abb. 115; Shuval 1990: 138 Nr. 32 sind entsprechend zu korrigieren bzw. zu ergänzen.

<sup>95</sup> Vgl. aber Anm. 79.

Syrien ist es besser bezeugt (vgl. z.B. Winter 1983: Abb. 496 aus Ugarit), und im phönizischen und nordsyrischen Kunsthandwerk hat es weit ins 1. Jt. hinein fortgelebt (ebd. Abb. 162f; Böhm 1990: 64f). Es ist deshalb anzunehmen, daß sich das episodische Auftreten der ‚Herrin der Löwen‘ in der Ikonographie der EZ II A phönizischem Einfluß verdankt.

§ 88. Ein in Jerusalem erworbener Hämatitskarabäus zeigt eine Göttin zwischen zwei säugenden *Kühen*, auf deren Rücken Tauben sitzen (Abb. 165a). Das harte Material, die damit zusammenhängende Kugelbohrgravur und die Rückenform weisen das Stück eindeutig einer Siegelgruppe nordsyrischer Herkunft zu (Keel u.a. 1990: 367ff; vgl. Eisen 1940: Nr. 124). Auf einem bisher unveröffentlichten Hämatit-Konoiden im Rockefeller-Museum, der in Sichem gefunden worden sein soll, ist über der Kruppe des Muttertieres ebenfalls eine Taube zu sehen (Abb. 165b).<sup>96</sup> Ein unstratifizierter Kalksteinkonoid aus Megiddo zeigt ein säugendes Rind, dessen Ausführung trotz der durch das unterschiedliche Material bedingten anderen Gravurtechnik dem Stück von Abb. 165a sehr nahe kommt (beachte den nach vorne gewandten Kopf, die Biegung der Beine und die Kruppe); über dem Muttertier ist ein liegender Löwe dargestellt (Abb. 165c).<sup>97</sup> Säugendes Muttertier und Löwe gehören beide zur Sphäre der Göttin; diese erscheint aber nicht selbst auf dem Stück.

Ein anderer, wohl ebenfalls importierter Konoid aus der ehemaligen Slg. Clark in Jerusalem zeigt sich gegenüberstehende säugende Horntiere ebenfalls ohne die dazwischen stehende Göttin (Abb. 166a). In äußerst rudimentärer Gestalt (Unterleib, Arme und Kopf) ist sie dafür auf einem Kalzitkonoiden aus Dor zu erkennen, der wiederum zwei säugende Muttertiere zeigt (Abb. 166b).<sup>98</sup> Im Gegensatz zu den auf Abb. 165a-c dargestellten Rindern dürften die Horntiere von Abb. 166a-b als *Capriden* zu identifizieren sein.

---

<sup>96</sup> Durchmesser 12 mm, Höhe 12 mm; Inventar Nr. I. 751. Wir danken der Israel Antiquities Authority für die Publikationserlaubnis.

<sup>97</sup> Durchmesser 34 mm, Höhe 27 mm; Inventar Nr. I. 3558. Wir danken der Israel Antiquities Authority für die Publikationserlaubnis.

<sup>98</sup> Die Beschreibung des Stücks bei Stern 1983: 261 (vgl. H. Weippert 1988: 495) ist entsprechend zu korrigieren. Auf einem stilistisch nahezu identischen Stück aus dem Jerusalemer Handel, das heute am Biblischen Institut in Freiburg Schweiz aufbewahrt wird, könnte anstelle der Göttin ein Bäumchen gestanden haben, von dem aber an der entscheidenden Stelle, die stark beschädigt ist, nur noch ein senkrechter Strich übrigbleibt (Keel-Leu 1991: Nr. 58).



163a



163b



164a



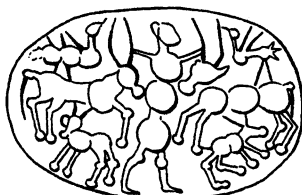
164b



164c



164d



165a



165b



165c



166a



166b

Die Stücke von Abb. 165-166, zu denen uns gegenwärtig keine weiteren Parallelen aus Palästina bekannt sind, belegen für sich genommen schon sehr deutlich den relativ fragilen Status der anthropomorphen ‚Herrin der Muttertiere‘ in der syro-palästinischen Glyptik der EZ II A: Daß es sich bei der Gestalt zwischen den Muttertieren um eine Göttin handelt bzw. daß säugendes Muttertier, Löwe und Vogel auf die Sphäre der Göttin verweisen, steht zwar aufgrund traditionsgeschichtlicher Überlegungen fest. Das säugende Muttertier ist zudem naturgemäß sexuell determiniert und insofern auf eine weibliche Gottheit hin transparent (Knauf 1988b: 154-159). Die Gestalt der Göttin selber aber ist, wo sie überhaupt vorkommt, derart summarisch ausgeführt, daß ihr Geschlecht nicht bestimmt werden könnte. Die anthropomorphe Darstellung dieser Gottheit bzw. irgendeiner ‚Herrin der Tiere‘ hat sich denn auf die Dauer auch nicht durchsetzen können.

§ 89. Hartes Material (meist Hämatit, manchmal Quarz) und damit verbunden intensiver Gebrauch des Kugelbohrers charakterisieren eine Gruppe von Siegelamuletten, zu der schon die Konoide von Abb. 151 a-b und der Skarabäus von Abb. 165a gehören und deren Hauptmasse im 10. Jh. nach Palästina importiert worden ist (vgl. Keel u.a. 1990: 367-377, wo die Gruppe etwas zu früh datiert wird). Auffällig oft werden auf Stücken dieser Gruppe Bovinen dargestellt. Sie erscheinen paarweise einander gegenüberstehend (Abb. 167a aus Akko; Keel u.a. 1990: 368 Nr. 3, vgl. ebd. 370 Nr. 9), einzeln zusammen mit einem Menschen einen Baum flankierend (Abb. 167b aus Akko, ebd. 368 Nr. 2) bzw. allein vor einem Baum (Abb. 167c vom Tell el-Far‘a Süd, ebd. 372 Nr. 20). Baum, Skorpion (vgl. Abb. 151a-b, 163b) und/oder Vogel (Abb. 168a vom Tell en-Naṣbe; vgl. Abb. 165a-b) verweisen auf die Sphäre der Göttin. Über dem letzteren Rind findet sich eine Scheibe, zu der das Tier seinen Kopf zurückwendet, ebenso über den Tieren von Abb. 167a-c. Die Scheibe ist vielleicht als degenerierter Stern oder noch eher als Mond zu verstehen (vgl. Abb. 151a-b; Keel u.a. 1990: 372 Nr. 17). In einer Mondsichel liegend findet sich eine Scheibe jeweils über einem Rind auf zwei Hämatitkonoiden aus Achsib und Lachisch (Abb. 168b-c<sup>99</sup>). Sichel und Scheibe können in der anatolischen und nordsyrischen Glyptik seit der MB II A (der geflügelten

---

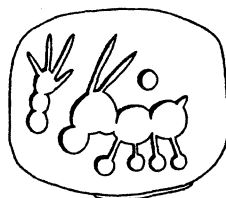
<sup>99</sup> Das Stück von Abb. 168c (Durchmesser 13-13,6 mm, Höhe 16,4 mm) ist bislang unveröffentlicht und wird heute im Municipality Museum von Naharija aufbewahrt (Inventar Nr. 82-643, IAA 82-5548). Wir danken der Israel Antiquities Authority für die Publikationserlaubnis.



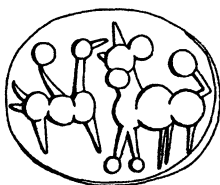
167a



167b



167c



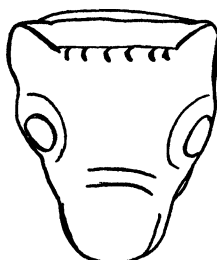
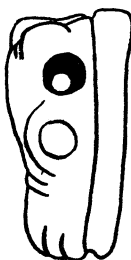
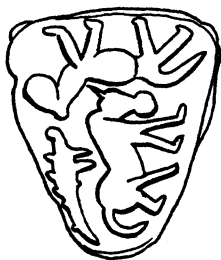
168a



168b



168c



169a



169b

Sonne vergleichbar) für den Himmel stehen. Auch sie weisen nebst dem harten Material diese Siegel als nordsyrische Importe aus. Mit der neuerlichen Ausrichtung des religiösen Symbolsystems auf Nordsyrien gewinnt auch astral geprägte Symbolik auf den Stempelsiegeln wieder an Bedeutung (s.o. § 33).

Nicht immer erscheint der Bovine so friedlich wie auf den genannten Siegeln. Ein Hämatitsiegel in Form eines Stierkopfs, das auf dem Tell el-Far‘a (Süd) gefunden wurde und schon von Petrie als nordsyrisches Produkt erkannt worden ist, zeigt einen Stier, der einen Feliden anzugreifen scheint; über dem Stier findet sich ein Skorpion (Abb. 169a). Eindeutig kämpferischer Natur ist das Nebeneinander von Stier und Löwe auf einem Steatitskarabäus vom Tell Kesan (Abb. 169b). Über dem Stier sind wie auf Abb. 168b Sichelmond und Scheibe dargestellt. Der Stier scheint den Löwen überwältigt und auf den Rücken geworfen zu haben. Das ist im palästinischen Raum ein seltenes Motiv; sonst ist meist der Löwe der Sieger. Dies legt nahe, die Darstellung nicht nur allgemein als Auseinandersetzung zwischen zwei mächtigen Tieren zu verstehen, sondern mit dem Kampf zweier Mächte aus dem göttlichen Bereich zu verbinden: Der aggressive Stier repräsentiert wohl den Wettergott Ba‘al, der unterliegende Löwe Mot, den Gott der Sommerdürre. Daß der Stier den Löwen besiegt, ist ein typisch nordsyrisches Motiv (s.o. § 69; Keel u.a. 1990: 190-194.301f). Da zudem bei dem weichen Material die Gravur mit dem Kugelbohrer überrascht, dürfte es sich um eine lokale Übernahme eines Motivs handeln, das über die nordsyrische Hämatit/Quarz-Gruppe nach Palästina gelangt ist.

Erneut begegnen wir hier der für die EZ II A-B typischen Praxis, Gottheiten – in letzterem Falle männliche – nicht anthropomorph, sondern in Gestalt ihrer Attributtiere (Stier, Löwe, Skorpion...) darzustellen bzw. durch Symbole (Scheibe, Mondsichel) auf sie zu verweisen. Jerobeams Assoziation des kriegerrisch-befreienden Jahwe mit Stierbildern in den israelitischen Staatsheiligtümern von Bet-El und Dan (s.u. § 119) konnte an diese Praxis anknüpfen.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Wenn Ba‘al-Seth auf ägyptischen Stelen des Neuen Reiches gelegentlich mit einem Stierkopf dargestellt wird (vgl. Keel u.a. 1990: 314f mit Fig. 89), dann handelt es sich um die ägyptische Umsetzung eines nordsyrischen Epithets bzw. Attributs des Wettergottes. Auf den Skarabäen der ramessidischen Massenware der EZ I ist dieser Aspekt Ba‘al-Seths nicht rezipiert worden, sodaß die Verbindung Jahwes mit dem Stier in der EZ II A kaum vom ägypto-kanaanäischen Ba‘al-Seth herrühren dürfte.

§ 90. Klar nordsyrischen Einfluß signalisiert auch ein wiederum aus Hämatit gefertigter Skaraboid vom Tell el-Far‘a (Süd), auf dem nebeneinander zwei Sichelmondstandarten und darunter verschiedene Punkte zu sehen sind (Abb. 170). Die beiden Troddeln, die von der Mondsichel herunterhängen, weisen die Standarte eindeutig als Symbol des Mondgottes von Haran aus (Keel 1977a: 284ff), deren Darstellung in der EZ II C große Verbreitung finden wird (s.u. § 173ff), die aber offenbar schon im Palästina des 10. Jhs. bekannt war. Auf zwei Siegelabdrücken auf Gefäßhenkeln aus Hazor Str. X und Tell el-Far‘a (Nord) Str. VIIb, die beide an den Anfang des 10. Jhs. zu datieren sind, wird die Sichelmondstandarte von zwei Verehrern flankiert (Abb. 171a-b). Beim Abdruck aus Hazor läßt sich nicht sicher erkennen, ob die Troddeln dargestellt sind; bei dem vom Tell el-Far‘a fehlen sie. Vielleicht läßt sich die stark abgeriebene Gravur eines Kalksteinskaraboiden vom Tell Gemme zu einer vergleichbaren Darstellung ergänzen (Petrie 1928: Pl. 20,19); das sb-zeitliche(?) Rollsiegel mit Darstellung einer von Verehrern flankierten Sichelmondstandarte ohne Troddeln (ebd. Pl. 19,30) ist von Petrie in derselben Schicht des 10. Jhs. gefunden worden.

In der SB II A hatte die Stele von Abb. 46 die Verehrung des Mondgottes in Hazor bezeugt, einem Ort, der wegen seiner Lage nordsyrischen Einflüssen stets offenstand. Offenbar ist der nordsyrische Mondgott auch im 10. Jh. in Palästina bekannt gewesen. Bei nur drei oder vier Belegen aus der EZ II A, die geographisch zudem breit gestreut sind und von denen zwei Abdrücke auf Gefäßen auf dem Handelsweg eingeführt worden sein können, scheint seine Bedeutung allerdings marginal geblieben zu sein.

Das auch durch die Mondsichelstandarten implizierte Zurücktreten anthropomorpher Darstellungen von Gottheiten und das vermehrte Auftreten von Symbolen mit astralen Konnotationen (Scheibe, Sichel und Scheibe) sind zwei durch nordsyrische Einflüsse angestoßene oder zumindest geförderte komplementäre Entwicklungen, die einen Prozeß der Entfernung bzw. ‚Auslagerung‘ der Gottheiten in die himmlische Sphäre signalisieren. Diese wird dadurch kompensiert, daß nun vermittelnde Wirkgrößen aus dem irdischen Erfahrungsbereich, in denen das Wirken der fernen Gottheiten erfahrbar war – besonders heilige Bäume, Tiere und deren Fortpflanzung und Gedeihen –, vermehrt zur Darstellung gelangen.

### 3. Segensikonen und die Substitution der Göttin durch ihre Wirkgrößen

§ 91. Einzelne säugende Muttertiere mit gerade nach vorn gerichtetem Kopf sind uns schon auf lokalen Konoiden der EZ I begegnet (vgl. Abb. 152a-b). Im einheimischen Repertoire der EZ II A(-B) erscheinen sie nun mehrfach auch paarweise. Im Gegensatz zum (importierten?) Konoiden aus Dor (Abb. 166b) fehlt die dort zwischen den Muttertieren stehende Göttin. Besonders aufschlußreich ist die Darstellung auf einem Konoiden vom Tell en-Naṣbe: Unter zwei sich gegenüberstehenden säugende Capriden erscheint in horizontaler Lage ein Verehrer mit erhobenen Armen (Abb. 172). Die Göttin fehlt, die Konstellation stellt eine nicht-personale numinose Segensmacht dar und ist *als solche* Gegenstand der Verehrung geworden.

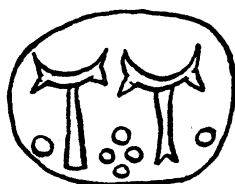
Mit dem Wegfall der Zentralgestalt kann die paarweise Anordnung auch dahingehend aufgelöst werden, daß die beiden Muttertiere übereinander dargestellt werden: in *tête-bêche*-Anordnung auf einem unstratifizierten Konoiden aus Geser (Abb. 173), gleichgerichtet z.B. auf einem Stück aus dem Jerusalemer Handel, das sich heute im Biblischen Institut in Freiburg Schweiz befindet (Keel-Leu 1991: Nr. 59). In manchen Fällen wird auf eine straffe Raumgliederung ganz verzichtet. In spielerischem Durcheinander bringen säugende und alleinstehende Tiere die Lebendigkeit und Fruchtbarkeit der Herden zum Ausdruck (Abb. 174 aus Geser; vgl. Pritchard 1964: 128 Fig. 50,3; Cahill u.a. 1987: Pl. 35 D).

Es ist naheliegend, diese Segensikonen mit der deuteronomischen Redeweise *šegar 'alāpākā we'asterôt šonākā* „der ‚Wurf‘ deiner Rinder und der ‚Zuwachs‘ deines Kleinviehs“ in den Segens- und Fluchsprüchen von Dtn 7,13; 28,4.18.51 zu verbinden, in der die Namen einer nordsyrischen (Šagar) und einer kanaanäischen Fruchtbarkeitsgottheit (‘Astarte) überleben<sup>101</sup>, die ähnlich auch in der Textkombina-

---

<sup>101</sup> Man ist ob der deuteronomischen Formulierung und ikonographisch faßbarer Differenzierungen versucht, die ‚Herrin der säugenden Rinder‘ mit der nordsyrischen Gottheit Šagar, die ‚Herrin der säugenden Capriden‘ mit der kanaanäischen ‘Astarte zu verbinden. Wenn allerdings die oben bei Abb. 155a-b, wo einmal eine Capride, einmal ein Rind zu sehen ist, vorgeschlagene Korrelation des säugenden Muttertieres mit ‘Anat zutrifft, ließe sich von der Art des Muttertieres nicht auf eine bestimmte Göttin schließen (Keel 1980a: 142). Es ist plausibler, das gegenüber den nordsyrischen Importen auffällig seltene Vorkommen von Bovinen auf den lokalen Siegeln soziologisch zu erklären: Nur wenige Angehörige der Oberschicht dürften in Israel über Rinderherden verfügt haben, wogegen Ziegen eine Art „Schlechtwetter-

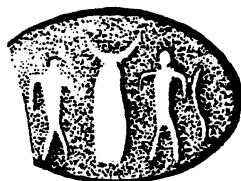




170



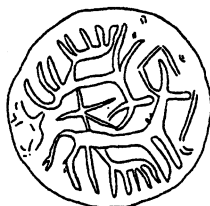
171a



171b



172



173



174



175a



175b



175c



176a



176b



176c

tion I von Tell Der ‘Alla (Ende 9. Jh., s.u. § 127f) als *šgr.w štr* nebeneinander vorkommen (H. und M. Weippert 1982: 100f; Müller 1989: 461f).<sup>102</sup> In der ‚entmythisierten‘ Redeweise des Deuteronomiums ist die Fruchtbarkeit der Herden dann Ausdruck des Segens *Jahwes* (Delcor 1974; Loretz 1990: 86f).<sup>103</sup> In der Frühzeit Israels mag der Bezug der sprachlichen wie der bildlichen Ikone(n) zu weiblichen Gottheiten noch deutlich gewesen sein, doch dürften diese bereits im 10. Jh. nicht als Jahwe ebenbürtige, selbständige Gottheiten, sondern als ihm untergeordnete Wirkgrößen und Segensmächte verstanden worden sein.

§ 92. Häufiger als paarweise Muttertiere sind auf lokalen Konoiden und Skaraboiden des 10./9. Jhs. die schon in der EZ I (vgl. Abb. 152 a-b) beliebten Darstellungen eines einzelnen säugenden Muttertieres und eines Skorpions (Keel 1980a: 114-117; Keel/Schroer 1985: 34-38). Meist handelt es sich bei den Tieren um Capriden (Haus- und Wildziegen) wie z.B. auf **Abb. 175a** aus Ta‘anach, auf **Abb. 175b** aus Megiddo Str. V vielleicht um einen Hirsch (vgl. den Schwur bei den Hinden des Feldes Hld 2,7; 3,5; 8,4, dazu Keel 1986: 90-96). Auf einigen Konoiden aus dem 10. Jh. ist als zusätzliches Motiv neben dem Skorpion noch ein stilisiertes Bäumchen zu sehen (Chambon 1984: Pl. 80,3; Dever 1986: II Pl. 62,17; Mackenzie 1912-1913: Pl. 29,B2). Auf einem Knochenskaraboiden vom Tell en-Našbe ist nicht ganz klar, ob das Element vor dem säugenden Muttertier den Skorpion oder das Bäumchen darstellen soll (**Abb. 175c**; vgl. Macalister 1912: III Pl. 200,10; zur Deutung als Baum vgl. Abb. 177c). Skorpion und Baum sind uns als traditionelle Requisiten aus der Sphäre der Göttin bekannt. Das Bäumchen ist allerdings deutlich von anderen Baumdarstellungen mit menschlichen Verehren (s.u. § 95) zu unterscheiden.

§ 93. Neben den relativ komplexen Darstellungen des säugenden Muttertieres, die ganz klar sexuell determiniert sind und zusammen mit dem Skorpion auf die Göttin verweisen, finden sich auf lokalen Kalkstein-

---

versicherung“ auch für weniger bemittelte Familien darstellten (vgl. dazu Knauf 1988b: 162f).

<sup>102</sup> Ob es sich bei *šgr.w štr* in Tell Der ‘Alla um männliche oder weibliche Gottheiten handelt, ist umstritten (s.u. § 127). Vgl. zu *šægær* auch Ex 13,12; Sir 40,19 und HAL IV 1316.

<sup>103</sup> Vgl. auch Braulik 1991: 125f, der die Desemantisierung der Wendung als einen „sprachschöpferischen Akt“ des Deuteronomiums verstehen will (vgl. Müller 1982: 230 Anm. 102: „ad-hoc-Entmythisierung der Gottesnamen zu Appellativen“; anders ders. 1989: 462), aber attestiert, daß die „Entmythisierung“ sachlich durchaus älter sei.

konoiden und -skaraboiden oft auch *einzelne Capriden*, deren Geschlecht nicht durch ein Jungtier determiniert wird. Nur durch die Verbindung mit einem Skorpion oder einem Baum bzw. einer Pflanze lassen sich diese Darstellungen vorderhand noch auf eine – im Bild nicht erscheinende – weibliche Gottheit beziehen. Sie scheinen sich am Übergang vom 11. zum 10. Jh. als einfachere Variante aus der Komposition mit dem säugenden Muttertier entwickelt zu haben (vgl. Shuval 1990: 150 Nr. 60-61). Dies zeigt die Tatsache, daß der oder die alleinstehende Capride oft zusammen mit einem *Skorpion* dargestellt wird, der als Symbol der Liebesgöttin den Bereich der tierischen und menschlichen Fortpflanzung repräsentiert. Auf einem Konoid aus Megiddo Str. V wendet der Capride den Kopf zum Skorpion zurück (**Abb. 176a**); häufiger ist die Variante mit gerade nach vorn gehaltenem Kopf (**Abb. 176b** ebenfalls aus Megiddo Str. V; vgl. Tufnell 1953: Pl. 43A/44,91). Auf einem bräunlichen Kalzitskaraboiden aus Bet-Schesch Str. II A findet sich über dem Rücken des Capriden zusätzlich eine kleine Scheibe (**Abb. 176c**).

Häufiger als in Begleitung des Skorpions wird der Capride vor dem *Bäumchen* dargestellt. Damit steht nicht mehr so sehr das Thema der Fortpflanzung als vielmehr das von Nahrung und Gedeihen im Vordergrund. Die Verbindung von Capride und Baum verweist zwar, traditionsgeschichtlich betrachtet, ebenso auf die Göttin wie die von Capride und Skorpion, doch sind die Darstellungen nun noch stärker entsexualisiert. Auch diese Komposition begegnet ansatzweise schon am Ende der EZ I, z.B. auf einem Steatitkonoiden vom Tell el-Far‘a (Nord) (**Abb. 177a** mit auffälliger Kugelbohrgravur trotz weichem Material). Ein Hämatitskaraboid aus Grab 521 von Lachisch (um 1000) dürfte aus Nordsyrien importiert worden sein (**Abb. 177b**; vgl. Keel u.a. 1990: 371). Ein unveröffentlichter Konoid aus Achsib (**Abb. 177c**<sup>104</sup>), Skaraboide aus Grab 1 in Bet-Schemesch (Mackenzie 1912/1913: Pl. 29,A1 und B2; Rowe 1936: Nr. SO. 21, 31, 34), aus Lachisch (Tufnell 1953: Pl. 43A/44,88.90.92; ebd. Pl. 43A/44,52 mit zwei Bäumchen) und von anderen Fundorten (Keel u.a. 1990: 217f Nr. 15) sowie Siegelabdrücke von Bet-Schean und Tell el-Ḥamma (Rowe 1930: Pl. 39,14; Cahill u.a. 1987: 282 ohne Abb.) zeugen von der Beliebtheit dieses Motivs in der EZ II A(-B).

---

<sup>104</sup> Konoid aus hellbraunem, weichem Kalkstein, Durchmesser 10,8-11,7 mm, Höhe 9,5 mm; heute in Jerusalem, Israel Antiquities Authority, der wir für die Publikationserlaubnis danken (keine Inventarnummer, Schachtel Nr. 7211).

§ 94. Ganz in den Hintergrund tritt der Aspekt der Fruchtbarkeit, wo ein schreitender Capride als einziges Motiv begegnet wie z.B. auf Kalksteinkonoiden aus Lachisch (Tufnell 1953: Pl. 44A/45,149) und Bet-Schemesch (Mackenzie 1912/1913: Pl. 29,B2). Das Motiv des allein stehenden Capriden nimmt eine autochthone Tradition der MB-Zeit auf (s.o. § 11). Hier anzuschließen ist eine ganze Gruppe von gleichfalls lokal produzierten Siegelamuletten aus Kalkstein oder – seltener – Knochen, die vor dem Capriden eine *menschliche Gestalt mit verehrend erhobenen Armen* zeigen. Allein in Bet-Schemesch sind fünf Stück dieses Typs gefunden worden, mindestens vier davon in Grab 1, das Material vom Ende der EZ I bis zum Beginn der EZ II B enthält. Der Konoid von **Abb. 178a** dürfte zu den frühesten Exemplaren der Gruppe gehören; die vier Skaraboide (Rowe 1936: Nr. SO. 25, 27, 32 und ein unpubliziertes Stück) sind wie ein Knochenskaraboid vom Tel Mevorach (**Abb. 178b**) etwas jünger.<sup>105</sup> Auf anderen Siegelbasen findet sich die menschliche Gestalt hinter dem Tier (**Abb. 178c** auf einem unveröffentlichten Knochenkonoiden aus Achsib<sup>106</sup>) bzw. über seinem Rücken dargestellt (Yadin 1961: Pl. 174,19; Lamon/Shipton 1939: Pl. 69f,15.29.39; Herzog u.a. 1989: 333f mit Fig. 28,1.1<sup>107</sup>).

Im Unterschied zu **Abb. 172** ist auf diesen Darstellungen nicht die Konstellation des säugenden Muttertieres Gegenstand der Verehrung, sondern ein einzelnes Tier, dessen Geschlecht nicht determiniert ist. Daß auch diese Darstellungen ursprünglich mit der Göttin verbunden sind, legt ein Skarabäus aus Megiddo nahe, der zwischen den Beinen des verehrten Tieres ein Bäumchen und über seinem Rücken vielleicht einen Vogel(?), also Elemente aus der Sphäre der Göttin, zeigt (Lamon/Shipton 1939: Pl. 69f,43; vgl. ebd. Pl. 69f,13.15.39; vgl. auch Buchanan/Moorey 1988: Nr. 119).

Die in § 91-94 diskutierten Siegelamulette verbindet als gemeinsames Merkmal, daß anstelle einer weiblichen Gottheit nur noch Wirkgrößen dargestellt werden, die zwar traditionell der Sphäre der Göttin angehör-

<sup>105</sup> Vgl. weiter McCown 1947: Pl. 54,17 und 50(?); Tufnell 1953: Pl. 43A/44, 78; Pl. 44A/45,151; Macalister 1912: III Pl. 209,60; ein unveröffentlichter Knochenskaraboid vom Tell el-Hamma, von Cahill u.a. 1987: 282 ohne Abb. erwähnt.

<sup>106</sup> Durchmesser 11,8-12,5 mm, Höhe 12,7 mm; heute in Jerusalem, Israel Antiquities Authority, der wir für die Publikationserlaubnis danken (keine Inventarnummer, Schachtel Nr. 7211).

<sup>107</sup> Auch dieser Typ reicht in seinen Anfängen ans Ende der EZ I zurück; vgl. Petrie 1930: Pl. 22,209A vom Tell el-Far'a (Süd) Grab 562; Chambon 1984: Pl. 80,4 (Intrusion!). Davon zu trennen sind Darstellungen von *Bovinen* wie Giveon/Kertesz 1986: Nr. 148 (menschliche Gestalt mit Treiberstecken); Crowfoot u.a. 1957: Pl. 15,24.



177a



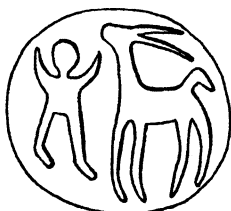
177b



177c



178a



178b



178c



179a



179b



179c



180a



180b



181

ten, sich nun aber als reine Segensikonen von ihr lösen bzw. als entpersonalisierte numinose Größen selbst Objekte der Verehrung werden können.

§ 95. Eine andere für die EZ II A typische Gruppe von Skaraboiden aus lokal vorfindlichen Materialien (Knochen und Kalkstein) stellt einen stilisierten Baum, der von zwei menschlichen Gestalten mit meist verehrend erhobenen Armen flankiert wird (**Abb. 179a** aus dem Jerusalemer Handel, **Abb. 179b-c** aus Bet-El und Bet-Schemesch), ins Zentrum ihrer Basisdekoration. Die Fundorte dieser Siegel (nebst den genannten Megiddo, Tell el-Far‘a [Nord], el-Gib und Lachisch) liegen im israelitischen Kernland. Es handelt sich also um eine autochthone Produktion, die ein klares Indiz für die Verehrung heiliger Bäume im Israel und Juda des 10./9. Jhs. bietet. S. Schroer hat den von K. Jaroš 1980 gesammelten Belegen aus Palästina/Israel noch je ein Stück aus Samaria bzw. vom Tel Halif hinzugefügt, die zeigen, daß das Motiv auch noch im 9. Jh., d.h. in der frühen EZ II B, produziert wurde (1987a: 34).

Im Unterschied zum zweigartig stilisierten Baum auf lokalen Kalksteinstempeln der EZ I (s.o. § 77 mit Abb. 153) und zu den Bäumchen bzw. Pflanzen auf den Konoiden und Skaraboiden mit Capridendarstellungen hat der Baum hier einen langen Stamm mit breit ausladender Krone. Diese ist, wie die Beispiele von Abb. 179-180 zeigen, zwar in verschiedenen Varianten belegt, doch handelt es sich stets um Darstellungen einer Palme (vgl. etwa Abb. 16, 54-55). Am unteren Ende des Stamms weisen die Baumdarstellungen einen auffälligen Punkt oder Knoten auf. Es könnte sich um die schematische Wiedergabe eines Gefäßes handeln; dieses steht vielleicht für das der Erde entspringende Quellwasser, dank dem der Baum wachsen und gedeihen kann (vgl. zu dieser Vorstellung Keel <sup>4</sup>1984: 23f mit Abb. 23 und 42). Die Darstellung unterstreicht die Fähigkeit der Erde, die Vegetation zum Wachsen zu bringen.

Auf einer verwandten Darstellung aus Bet-Schemesch erscheint unter dem Baum noch ein schematisches Zeichen für „Gebirge“ (**Abb. 180 a**). Damit ist wohl nicht nur die Erde als Standort des Weltenbaums gemeint, sondern zugleich die Erde als Unterwelt. In der hebräischen Bibel wird an zwei Stellen ein Brauch vorausgesetzt, Tote unter (heiligen) Bäumen zu begraben (Gen 35,8; 1 Sam 31,13).<sup>108</sup> Im Hintergrund

---

<sup>108</sup> Dort wird zwar von einer ‚Eiche‘ (*ʿallôn*) bzw. von einer Tamariske (*ʿæšæl*) gesprochen, in der Parallelstelle zum zweiten Beleg in 1 Chr 10,12 aber von einer

dieses Brauchs steht die Vorstellung von der Erde als einem fruchtbringenden Mutterschoß (s.o. zu Abb. 49, 80 und 82), in den die Verstorbenen zurückkehren. Die biblische Überlieferung verbindet verschiedentlich frühisraelitische Heiligtümer mit heiligen Bäumen, etwa bei Qadesch in Naftali (ʿēlôn Ri 4,11), Sichem (ʿēlôn mōrāh Gen 12,6; 35,4; Dtn 11,30), Ofra (ʿēlāh Ri 6,11.19; ebd. V. 25f.28.30 ʿāšērāh genannt), Mamre (ʿēṣ Gen 18,4.8; ʿēlônîm 18,1; 23,17f wohl Intensivplural) und Beerscheba (ʿæšæl Gen 21,33). Im Bereich des Baumheiligtums von Sichem und in dem von Mamre lagen zudem die Grabstätten von Erzeltern (d.h. Stammes- und Sippenahnen: Josefsgab, Machpela). Die Darstellungen der die Palme flankierenden Verehrer dürften mit Kultan zusammenhängen, deren Mittelpunkt solch heilige Bäume bildeten.

Angesichts der konstanten Verbindung der mb- und sb-zeitlichen Göttin mit Palme und Palmette (vgl. § 16, 31, 35, 43) legt es sich nahe, auch diese Darstellungen mit der Göttin (Aschera) bzw. mit dem aus alttestamentlichen Texten bekannten Kult der Ascheren zu verbinden (vgl. Schroer 1987a: 21-23). Da die Substitution der Göttin durch den stilisierten Baum schon in der SB-Zeit ansetzte und in der EZ I definitiv besiegelt wurde, ist allerdings fraglich, ob die Bäume als sexuell nicht determinierte Größen in der EZ II A-B stets bewußt und exklusiv auf die Göttin bezogen wurden. Die Verschiebung von der Konstellation ‚Capriden am Baum‘ zur Konstellation ‚Verehrer am Baum‘ ist jedenfalls signifikant. Der Baum repräsentiert hier keine *dea nutrix* mehr, sondern erscheint für sich allein genommen als – sexuell indifferente – numinose Ordnungsgröße. Auf dem Siegel von Abb. 180a, auf einem Knochenskaraboiden von Megiddo Str. V (Abb. 180b) und auf einem unstratifizierten Kalksteinkonoiden aus Akko (Keel u.a. 1989: 255 Abb. 29) sind die beiden menschlichen Gestalten nicht mit verehrend erhobenen Armen dargestellt; sie scheinen vielmehr an den Baum zu rühren. Dieser Gestus ist auf Roll- und Stempelsiegeln seit der MB-Zeit, auf phönizischen und nordsyrischen Reliefs und Elfenbeinen seit der SB-Zeit belegt, wobei die menschlichen Gestalten dort in der Regel Könige oder Genien sind und die Konstellation deren sorgendes Wirken für die kosmische Ordnung zum Ausdruck bringt.

Ein weiterer Skaraboid aus dunklem Kalkstein vom Tell en-Naṣbe zeigt auf der einen Seite des ziemlich rudimentären Baumes (vgl. Abb. 154a)

---

ʿēlāh. Das Wort kann irgendeinen großen, mit numinosen Mächten verbundenen Baum meinen und ist transparent auf das isoglotte ʿēlāh „Göttin“ (vgl. oben Abb. 81 die Verbindung von ʿlt und Baum!).

einen Thronenden, auf der anderen den üblichen Verehrer (Abb. 181; für einen Thronenden mit Verehrer ohne Baum s.o. Anm. 81 und Abb. 160; vgl. Tufnell 1953: Pl. 43A/44,76 [Ende 10. Jh.]). Die rudimentäre Darstellung verbietet eine weitergehende Interpretation. Erst eine detailliertere, jüngere Darstellung aus dem 8. Jh. wird es uns erlauben, den Sinn der Konstellation als Darstellung von El-Gottheit, Aschera und einem Verehrer zu erschließen (s.u. § 181 zu Abb. 308).

#### *4. Die Ikonographie der Kultständer von Ta'anach und anderer Bildträger aus Terrakotta*

§ 96. Schon mehrmals ist auf Verschiebungen hingewiesen worden, die hinsichtlich der Darstellung der ‚nackten Göttin‘ zwischen verschiedenen Bildträgergattungen feststellbar sind (vgl. § 49, 56ff, 79). Im Bereich der Terrakotten ließ sich eine grundsätzlich ‚konservative‘ Tendenz feststellen: Auf Plaketten und Kultständern liefen Darstellungstypen weiter, die in anderen Medien (Siegelamuletten, Metallfigurinen und -anhängern) außer Mode gekommen und durch neue, ‚modernere‘ Typen ersetzt worden waren. Diese ‚konservative‘ Tendenz läßt sich auch soziologisch verorten, insofern die Hauptmasse der Terrakotten der sogenannten ‚Privat-‘ oder Familienfrömmigkeit zugewiesen werden kann.

Der Befund bestätigt sich noch einmal in der EZ II A. Auf S. 150 wurde erwähnt, daß städtische Großkultbauten in dieser Zeit weitgehend fehlen. Der offizielle staatliche Großkult scheint sich zumindest in Israel und Juda ganz auf einige wenige Tempel, zunächst in Jerusalem, nach der sogenannten ‚Reichstrennung‘ auch in Bet-El und Dan (?) und später in Samaria (s.u. § 135) konzentriert zu haben. Die zahlreichen Tempel, die in den bronzezeitlichen Städten existiert hatten, wurden in der EZ zumindest im israelitischen Kerngebiet nicht mehr verwendet. Das dadurch bedingte kultische Vakuum wurde in den Städten teilweise durch sogenannte ‚Hauskulte‘ kompensiert. Diese sind u.a. durch Funde in Ta'anach (die sogenannte „cultic structure“, Str. II B) und Megiddo („sacred area“<sup>109</sup>) dokumentiert, wo im Bereich von Gebäuden, die sich von Privathäusern nicht unterscheiden lassen, Ständer, Schalen, Kalksteinaltäre, Figurinen und ähnliche Artefakte aufgetaucht sind. In Lachisch, das in der EZ II A nur eine unbedeutende Dorfsiedlung war,

---

<sup>109</sup> Zur Diskussion um die kultische Natur der in diesem Areal liegenden Gebäude 1A, 10 und 338 vgl. jüngst Ussishkin 1989: 149-172; Stern 1990: 102-107.



sind in einem kleinen Kultraum anikonische Ständer, Schalen und ein Kalksteinaltar gefunden worden. Der kleine Raum stand offenbar mit einem Freilichtheiligtum in Beziehung, zu dessen Ausstattung auch mehrere Masseben gehörten (Holladay 1987: 252-254; H. Weippert 1988: 447-449, 477-479).

§ 97. Berühmt sind zwei tönernen Kultständer aus Ta'anach mit relativ komplexen Darstellungen, die eindeutig in sb- und früheisenzeitlicher Tradition stehen.<sup>110</sup> Es handelt sich bei diesen turmförmigen Objekten nicht, wie zuweilen angenommen, um Weihrauchständer, sondern um Untersätze für Schalen, auf die kleinere Opfergaben gelegt oder in die Libationen gegossen werden konnten. Der von E. Sellin zu Beginn des Jahrhunderts gefundene, aus 36 Fragmenten zusammengesetzte Ständer (Abb. 182a) zeigt an den Seitenwänden in fünf Zonen übereinander stehend abwechselungsweise Paare von geflügelten Sphingen (Keruben) und Löwen; die Köpfe der Tiere sind vollplastisch gestaltet, die obersten Sphingen scheinen eine Atefkrone getragen zu haben. Mit der Verbindung von Keruben und Löwen setzt der Ständer eine syrophönizische Tradition fort, wie sie im nahegelegenen Megiddo in der ausgehenden SB-Zeit auf einem Elfenbeinkästchen belegt ist (Loud 1939: 13 Nr. 1, Pl. 2-3; Barnett 1982: 26).

Im obersten Register ist links eine Volute erhalten, deren Gegenüber rechts ergänzt werden muß. Ein solches flankierendes Volutenpaar findet sich regelmäßig an den Ecken der Schreinmodelle (z.B. May 1935: Pl. 13; vgl. Abb. 184, 188a-b), wo es den Zugang zum heiligen Bereich markiert. In derselben Position finden sich bei Schreinmodellen zuweilen Darstellungen der Göttin (s.u. § 100). Die paarweise übereinanderstehenden Löwen und Keruben auf dem Kultständer aus Ta'anach sind als Wächtertiere zu verstehen, die man sich wohl hintereinander gestaffelt zu denken hat (s.u. die Diskussion der räumlichen Abfolge der ‚Etagen‘ beim zweiten Ständer). Leider ist nur eine einzige Mittelfelddekoration erhalten, von der auf die verehrte(n) Gottheit(en) geschlossen werden kann: Im untersten Register läßt sich zwischen den beiden Keruben ein stilisierter Palmettbaum erkennen, der von zwei Capriden flankiert wird (Abb. 182b). Diese Bildkonstellation ist uns

---

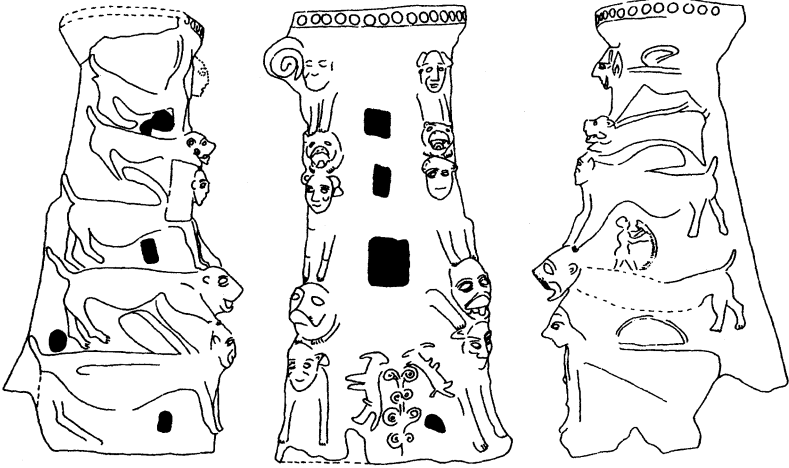
<sup>110</sup> Von Sellin in Ta'anach gefundene Fragmente eines weiteren Ständers zeigen ebenfalls Reste von Reliefdekoration, die sich jedoch nicht mehr zu einem kohärenten Ganzen rekonstruieren ließen (Sellin 1904: 81f mit Fig. 115). Zur Deutung der besser erhaltenen Ständer vgl. v.a. Lapp 1969: 42-44; DeVries 1975: 37-39; Hestrin 1987b; Schroer 1987a: 39; Taylor 1988; Hadley 1989: 216-222; Beck 1990a: 417-439; Bretschneider 1991: 81f.215f Nr. 53f.

schon früher als Substitutionssymbol für die Göttin Aschera begegnet (vgl. bes. Abb. 80-82). Ein stilisierter Baum, von ihm zugewandten Capriden flankiert, begegnet auch auf dem zweiten Ständer von Ta‘anach (s.u.) sowie auf einer reliefierten Terrakottaplakette aus Megiddo Str. V (Abb. 183). Bei Abb. 182b ist bemerkenswert, daß die Beine der Capriden vom Baum weg nach aussen weisen, die Tiere den Kopf aber zum Baum gedreht halten und nach dessen oberster Volute schnappen. Offenbar sind hier die Konstellation der ‚Herrin der Capriden‘ und die der Capriden am Baum ineinander verschmolzen. Die Verschmelzung läßt sich auch in der Glyptik in verschiedenen Varianten von der EZ I (Loud 1948: Pl. 162, 10) bis weit in die EZ II verfolgen (s.u. Abb. 222a; vgl. Lamon/Shipton 1939: Pl. 71,74).

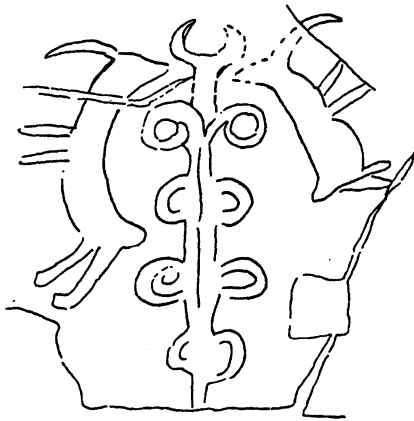
Der Hauskult, in dem dieser Ständer Verwendung fand, dürfte also der Göttin (Aschera) gegolten haben. Vielleicht betraf er aber auch den Gott Ba‘al, der auf einer aus einem Stempel gepreßten Applike auf der rechten Seite des Ständers unter dem mittleren Sphingen zu sehen ist, wie er als jugendlicher Kämpfer mit beiden Händen eine Schlange (Litaneu/Leviatan) erwürgt (Abb. 182c; vgl. Abb. 87a-c, 89; vgl. James 1966: Fig. 117,1; Keel-Leu 1991: Nr. 103). Die Darstellung an der Seite läßt ihn allerdings nicht direkt als Adressaten des Kults erscheinen; sie weist zumindest auf eine gewisse Unterordnung des Gottes. Eine analoge Statistenrolle nimmt der Partner der Ishtar/‘Astarte auf einem altbabylonischen Wandbild aus Mari ein (Keel 1984: 125 Abb. 191). Im Unterschied zu jenem Bild und zur mb-zeitlichen Ikonographie insgesamt fällt bei Abb. 182 auf, daß weibliche und männliche Gottheit in keinerlei Relation zueinander gesetzt werden.<sup>111</sup>

§ 98. Auch auf dem wesentlich besser erhaltenen, 1968 von P. Lapp ausgegrabenen zweiten Kultständer (Abb. 184) von Ta‘anach liegen mehrere Register übereinander, wobei jedes Register vom andern durch eine kleine Plinthe abgesetzt ist. Wiederum alternieren Löwen und Keruben, und das oberste Register zeigt wiederum zwei nach außen gedrehte Voluten, neben diesen in den beiden Ecken außerdem noch je einen Opferständer, in dessen Schalen Feuer brennt. Auch hier handelt es sich um die modellhafte Darstellung eines Heiligtums. Im untersten Register erscheint eine nackte ‚Herrin der Löwen‘ (vgl. Abb. 4, 70, 126 und § 87). Auch das dritte Register mit dem nun von Löwen flankierten

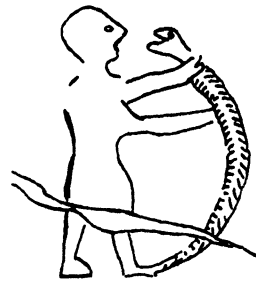
<sup>111</sup> Eine echte Paredros-Relation von Aschera und Ba‘al ist in nordwestsemitischen Inschriften bislang nicht bezeugt; die beiden Gottheiten kommen nur in deuteronomistisch redigierten biblischen Texten nebeneinander vor (vgl. unten § 122, 136).



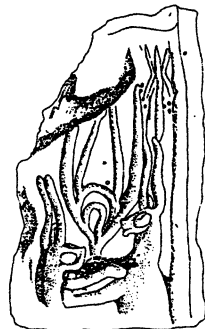
182a



182b



182c



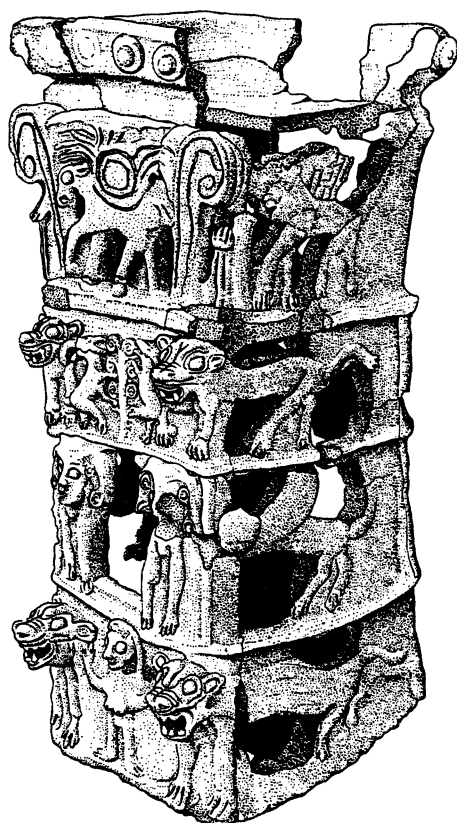
183

stilisierten Baum, an dem – hier ganz dem Baum zugewandt – zwei Capriden hochklettern und knabbern, ist auf eine Göttin zu beziehen. Schwieriger zu interpretieren sind das zweite und das oberste Register. Im zweiten ist nur ein Paar von Keruben dargestellt; zwischen ihnen ist nicht eine Darstellung verloren gegangen (H. Weippert 1988: 472), der freie Raum scheint absichtlich offen gelassen worden zu sein. J.G. Taylor (1988: 560f; vgl. Hadley 1989: 220f; Knauf 1990a: 20) will die Aussparung auf eine „unsichtbare Gottheit“ beziehen, genauer auf den anikonischen Kult des *yhwh šēbā’ôt yôšēb ha=kērûbîm* (2 Kön 19,14f || Jes 37,16; Ps 99,1, vgl. 80,2; Ez 9,3; 10,4). Aber *yôšēb ha=kērûbîm* heißt nicht „who dwells (between) the cherubim“ („der zwischen den Keruben wohnt“), wie Taylor will, sondern „der auf den Keruben thront“ bzw. „der auf einem Kerubenthron sitzt“; Darstellung und Epithet entsprechen sich also nicht. Das Epithet, ein Charakteristikum des Jahwe-Kultes in Jerusalem (s.u. § 104), mag zuvor in Schilo beheimatet gewesen sein (vgl. 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2), ist aber in biblischen Texten, für die eine nordisraelitische Herkunft wahrscheinlich gemacht werden könnte, bzw. in Inschriften aus dem Nordreich bislang nicht bezeugt.<sup>112</sup>

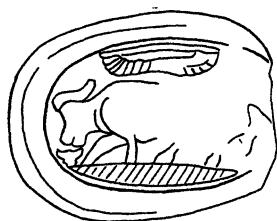
R. Hestrin will die Aussparung als Eingang des Schreins deuten, der von den Keruben bewacht werde; durch die Aussparung habe man die anthropomorphe Figurine einer Gottheit ins Innere des Ständers stellen können, und die Figurine sei durch die Aussparung hindurch sichtbar gewesen (1987b: 71). Gegen letztere Hypothese spricht u.a. die Tatsache, daß in der EZ II A solche Figurinen praktisch nicht mehr vorkommen (s.o. § 82). An der Rückseite des Ständers ist im zweiten und vierten Register je eine weitere rechteckige Öffnung ausgespart; derartige Öffnungen sind bei Kultständern die Regel, und dies wird zunächst einmal funktionale Gründe haben. Aber da nur die vordere Aussparung des zweiten Registers von zwei Keruben flankiert wird, ist die These, daß es sich dabei um einen bewachten Zugang handle, plausibel.

Die Abfolge der vier Register von unten nach oben ließe sich dann im Sinne räumlich abgestufter, vom (partiellen, da gebändigten) Chaos bis zum geordneten Kosmos sich steigernder Sakralität verstehen: Weist

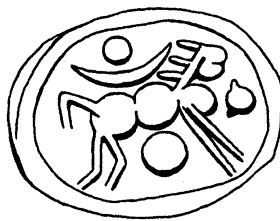
<sup>112</sup> Vgl. zu *YHWH šēbā’ôt yôšēb ha=kērûbîm* bes. Mettinger 1982, zur Verbindung mit Schilo ebd. 128-135. Die Tendenz der Ladegeschichte läuft darauf hinaus, daß die Lade nicht nach Schilo, sondern nach Jerusalem gehört (vgl. auch 2 Sam 6,2). Von daher ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Jerusalemer Gottesepithet *yôšēb ha=kērûbîm* absichtlich und sekundär an den Ausgangspunkt der Erzählung zurückprojiziert und mit *YHWH šēbā’ôt* von Schilo verbunden wurde (so nun auch Janowski 1991: 235-240).



184



185a



185b

die ‚Herrin der Löwen‘ auf den Außenbereich der Wildnis (1), so eröffnen die Keruben den Zugang (2) zum heiligen Bezirk, in dem zunächst (3) die Aschera in ihrer Gestalt als segensspendender Baum präsent ist. Das oberste Register schließlich stellt (4) den Schrein selbst mit dem innersten Bereich, der Cella, dar, wobei die geflügelte Sonnenscheibe zum Ausdruck bringt, daß in diesem Bereich irdischer Tempel und himmlische Sphäre ineinander übergehen.

Die Beantwortung der Frage, wem der mit dem Ständer verbundene Kult in erster Linie galt, hängt dann von der Identifikation des schreitenden Vierbeiners ab, der im obersten Register zwischen den Voluten die Gottheit in der Cella repräsentiert. Angesichts der groben Ausführung des Tieres kann es nicht erstaunen, daß zwei konkurrierende Meinungen unversöhnt im Raum stehen, wobei sich neuerdings beide auf Stellungnahmen von Zoologen stützen: Die einen identifizieren das Tier als Stierkalb (u.a. Lapp 1969: 44; Hestrin 1987b: 67; 1991: 57f; H. Weippert 1988: 472; Bretschneider 1991: 82.215), die andern als Pferd (Glock 1978: 1147; Schroer 1987a: 39; Taylor 1988: 562f mit Anm. 15; Hadley 1989: 219). Für erstere Identifikation, die dann am ehesten auf Ba‘al als Adressat des Kultes weisen würde, ließe sich als ikonographische Parallele ein Skaraboid aus Grab 1 von Bet Schemesch zitieren (**Abb. 185a**), der die Flügelsonne über einem weidenden Rind zeigt.

Betrachtet man das Tier auf dem Ständer aber etwas genauer, kommt der Verdacht auf, bei der Identifikation als Stierkalb hätten v.a. biblische Assoziationen (s.u. § 119f) und die traditionelle Verbindung von (Jung-)Stier und Wettergott Pate gestanden (s.o. § 24, 31, 89). Kein einziges zoologisches Indiz weist eindeutig auf einen Bovinen. Da eisenzeitliche Stierterrakotten eher auf die Darstellung der Ohren als auf die der Hörner verzichten, ist deren Fehlen auf dem Kultständer besonders auffällig. Hestrin will es damit erklären, daß es sich um ein Jungtier handle; gegen die Identifikation als Pferd spreche das Fehlen einer Mähne. Aber diese wird auf eisenzeitlichen Pferdeterrakotten nur selten dargestellt (s.u. Abb. 333-334). Der Kopf des Tieres erlaubt keine sichere Entscheidung. Auch Hufe oder Paßgang sprechen nicht eindeutig für einen Equiden, da altorientalische Bovinen- und Equiden-darstellungen diesbezüglich nicht klar differenzieren. Sie können aber wie die relativ langgezogene Schnauze als flankierende Evidenz für die Identifikation des Tieres als Pferd gelten. Diese wird v.a. durch Kruppe und Schwanz – welche auf dem Skaraboiden von Abb. 185a leider nicht deutlich zu erkennen sind – nahegelegt.

Dieses Pferd will Taylor, der das zweite und vierte Register ‚jahwistisch‘ interpretiert, aufgrund von 2 Kön 23,11 mit einem solarisierten Jahwe-Kult in Verbindung bringen (1988: 563-566; vgl. auch Schroer 1987a: 39; Hadley 1989: 219f). Dagegen ist einzuwenden, daß die in 2 Kön 23,11 genannten „Pferde, welche die Könige von Juda der Sonne (bzw. dem Sonnengott) gestiftet hatten“, vor dem Hintergrund der typisch assyrischen Verknüpfung von Pferd und Sonnengott bei der Divination nicht als den Sonnengott repräsentierende Kultsymbole, sondern als lebende Wagenpferde zu verstehen sind (vgl. den gleichzeitigen Hinweis auf die „Wagen des Sonnengottes“; s.u. § 199). Die Notiz bezieht sich auf einen wohl erst in der Sargonidenzeit (Ende 8./7. Jh.) unter assyrischem Einfluß in Jerusalem aufgekommenen Brauch und kann nicht zur Deutung eines nordisraelitischen Hauskultrequisits des 10. Jhs. beigezogen werden.

Viel naheliegender ist es, das schreitende Pferd im Anschluß an die sb- und früheisenzeitliche ikonographische Tradition (vgl. Abb. 71-72, 110, 163-164; s.o. § 86) als Attributtier der ‘Anat-‘Astarte zu verstehen. Dies würde sich auch besser zu dem schon mehrfach beobachteten Befund fügen, daß Bildträger aus Terrakotta in der SB-Zeit und frühen EZ fast ausschließlich mit der Verehrung weiblicher Gottheiten zusammenhängen. Ein zweigeschossiger Terrakottaschrein in der ehemaligen Slg. M. Dayan, dessen genaue Herkunft nicht bekannt ist, der aber aus Nordsyrien stammen soll und ins späte 2. Jt datieren dürfte, zeigt oben in einer Art Fenster den nackten Oberkörper einer Göttin, im unteren Geschoß ein Pferd (Ornan 1986: 88f Nr. 42). Was die geflügelte Sonnenscheibe über dem Pferd auf dem Ständer von Ta’anach betrifft, so ist diese nicht als identifizierendes Symbol einer bestimmten Gottheit (sei es des Sonnengottes, Ba‘als, JHWHs o.ä.) zu verstehen, sondern phönizischer Bildtradition entsprechend als Himmelsdarstellung, die den im obersten Register intendierten Schrein krönt (Beck 1990a: 435-439; für die Verbindung mit der Göttin z.B. Winter 1983: Abb. 412). Noch in der EZ II B zeigt ein Skaraboid aus Samaria ein schreitendes Pferd, unter ihm eine Scheibe, über ihm Sichel und Scheibe (Abb. 185b), d.h. mit astralen Symbolen, die wohl auch hier nicht auf eine bestimmte Gottheit, sondern generell auf den himmlischen Bereich weisen.

§ 99. Nebst den beiden berühmten Kultständern aus Ta’anach sind Fragmente von in die EZ I-II A datierenden Ständern auch an anderen Orten gefunden worden, u.a. in Pella (Tabaqat Fahl) und in Jerusalem. Die Funde von Pella (Potts u.a. 1985: 204; Pl. 41-42 = Bretschneider

1991: 80f.214f Nr. 51f) bestätigen noch einmal den nun hinlänglich bekannten Sachverhalt der Austauschbarkeit von anthropomorpher Darstellung der Göttin und deren Symbol. Zusammen mit den Fragmenten des Ständers von Abb. 126, der zwei auf Löwenköpfen stehende, aus Matrizen gepreßte ‚nackte Göttinnen‘ mit an die Oberschenkel gelegten Armen zeigt, wurden solche eines zweiten gefunden, dessen vier Seiten jeweils in beiden ‚Etagen‘ mit geritzten Baumdarstellungen dekoriert sind (Abb. 186; vgl. oben Abb. 55a). Die beiden Ständer dürften, wie die von Ta<sup>c</sup>anach, einem der Göttin dargebrachten Hauskult gedient haben (vgl. Hadley 1989: 213-216).<sup>113</sup>

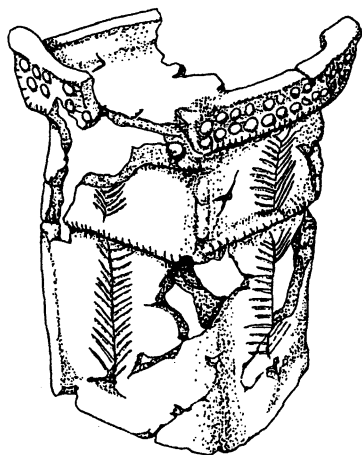
Weniger sicher ist dies im Falle eines Ständerfragments, das vor einigen Jahren bei den Ausgrabungen in der Jerusalemer Davidstadt zutage getreten ist (Abb. 187; Shiloh 1984: 17). Es zeigt einen frontal dargestellten Mann mit hochgekämmtem Haar und spitzem Kinnbart, d.h. einer für die palästinischen Schasu typischen Haartracht (vgl. Abb. 65).<sup>114</sup> Die Deutung der Gestalt entscheidet sich daran, wie man das Gemenge von scheinbar vier Händen im unteren Teil und die beiden schräg von den Schultern des Mannes herabführenden Wülste interpretiert. Das Fragment ist über beiden Schultern des Mannes beschädigt. Der Mann scheint ein Opfertier auf den Schultern zu tragen und mit beiden Händen dessen Vorder- und Hinterbein(e) zu halten; der Körper des hypothetisch zu ergänzenden Tieres ist allerdings weggebrochen. Auf einem wenig älteren Kultständer aus Aschdod waren Musikanten dargestellt (vgl. Abb. 149b), und ein Opferträger wäre auf einem Kultständer ebenso plausibel.<sup>115</sup> Diese Deutung hat jedenfalls mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die auf einen ‚Herrn der Tiere‘ (H. Weippert 1988: 471f; die Tierbeine stehen zu steil, und die Gelenke weisen in die falsche Richtung), einen philistäischen Gefangenen (T. und K. Small 1986) oder gar auf eine Darstellung des Humbaba, der von Gilgamesch und Enkidu getötet wird (Beck 1989c: 147f). Ist schon die Deutung

<sup>113</sup> Die grobe Ritzdekoration eines Tonkonoiden (Potts u.a. 1985: 203; Pl. 40,3) ist vielleicht als Darstellung dieser Göttin zu verstehen. Vgl. oben Anm. 79.

<sup>114</sup> Dieselbe Haartracht in stilistisch etwas anderer Wiedergabe findet sich bei einer Terrakottafigurine aus Megiddo Str. V (May 1935: Pl. 28 Nr. M 5402). Es ist deshalb naheliegender, in der Gestalt einen Kanaanäer zu erkennen, als sie mit Verweis auf Kriegerdarstellungen aus Enkomi als Repräsentanten der ‚Seevölker‘ zu bezeichnen (so T. und K. Small 1986; vgl. H. Weippert 1988: 471. Die Philister auf den ‚Seevölker‘-Reliefs Ramses' III. von Medinet Habu (und vgl. Abb. 129) tragen im Unterschied zu den Darstellungen aus Enkomi keinen Bart.

<sup>115</sup> Vgl. auch das allerdings ganz unzureichend publizierte (Alabaster?-)Fragment eines Opferträgers aus Geser bei Macalister 1912: II 342f; III Pl. 213,19.

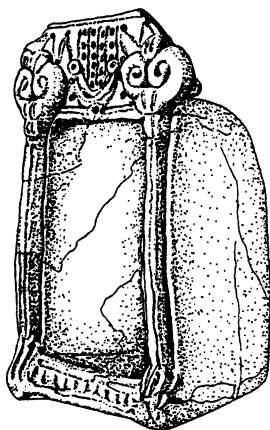




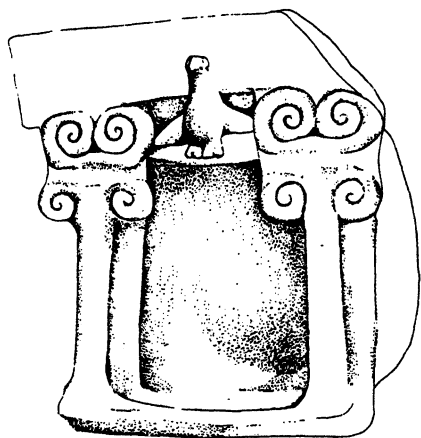
186



187



188a



188b

des Fragments umstritten, so läßt sich erst recht nicht sagen, wem die Gabe des Opferträgers zudedacht war.

§ 100. Schließlich ist im Zusammenhang der Großterrakotten noch auf eine Anzahl von *Modellschreinen* hinzuweisen, die ebenfalls mit Hauskulten zusammenhängen dürften, welche der Verehrung einer Göttin dienten. Leider ist die Mehrzahl dieser Objekte im Handel aufgetaucht und stammt aus Raubgrabungen, weshalb über den einstigen Fundkontext nichts bekannt ist. Zwei intakte Exemplare sind in kontrollierten Ausgrabungen gefunden worden, aber nur eines ist mit Angabe des genauen Fundkontextes veröffentlicht worden.<sup>116</sup> Es stammt vom Tell el-Far‘a (Nord) und wurde dort in einer Grube im Hof eines Wohnhauses von Str. VIIb (Ende 10. Jh.) gefunden (**Abb. 188a**; Chambon 1984: 77f). Die Fassade des Schreins wird von zwei Pilastern flankiert, die in nach innen gedrehten Palmettvoluten ausmünden. Zwischen den Voluten weist eine Mondsichel auf den uranischen Charakter der hier verehrten Gottheit (die Punkte darüber könnten, vor dem Hintergrund nordsyrischer Bildtradition, eine Darstellung des Regens sein). Daß die verehrte Gottheit eine Göttin gewesen sein dürfte, legen andere Modelle aus dem südsyrisch-palästinischen Raum nahe. Früheisenzeitliche Exemplare aus Jordanien und dem Libanon weisen anstelle der Volutenpilaster matrizengepreßte Darstellungen der ‚nackten Göttin‘ auf (Königsweg 1987: Nr. 128; Seeden 1979)<sup>117</sup>, ein anderes, das vom Berg Nebo stammen soll und ins 9. oder 8. Jh. datiert, zeigt zwischen den Pilastern zu beiden Seiten einer Metope je einen Torso der Göttin (Weinberg 1978). Im palästinischen Kernland sind Modelle mit derartigen anthropomorphen Darstellungen der Göttin allerdings nicht belegt.<sup>118</sup> Dem Stück vom Tell el-Far‘a am nächsten verwandt ist ein un-

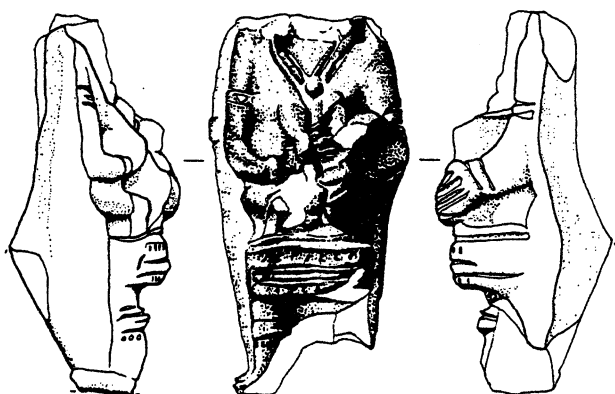
---

<sup>116</sup> Das von I. Ben-Dor 1944 im Südfriedhof von Ahsib gefundene phönizische Schreinmodell, das von W. Culican (1976: 47.49; Taf. 1B = 1986: 481.483.488) diskutiert worden ist, dürfte in die EZ II C datieren. Über den Fundkontext ist immer noch nichts Genauer bekannt geworden (vgl. Weinberg 1978: 47 Anm. 10).

<sup>117</sup> Herkunft bzw. Ankaufsort der beiden angeblich „palästinischen“ Fragmente eines(?) Schreinmodells, die je eine ‚nackte Göttin‘ über einem kauernenden Feliden zeigen (Coulson 1986: 22f, 28 Fig. 5 [F-2 und F-3]; s.o. Anm. 66), sind nicht bekannt.

<sup>118</sup> Für weitere Modellschreine aus der EZ II B-C vgl. Weinberg 1978: 41-44 mit Fig. 16-18. Vgl. zur ganzen Gruppe nun Bretschneider 1991: bes. 129-135; zur Verbindung mit der Göttin auch Zwickel 1990b: 58-61.

Die beiden sitzenden Figuren, die auf dem Fragment eines Terrakottaschreins aus Geser vor den Pilastern angebracht sind (Macalister 1912: II 437-439 mit Fig. 517-519), lassen sich kaum als weibliche Gestalten identifizieren. Handelt es sich um



189



190a



190b



190d



190e



190c



190f

gefähr zeitgenössisches oder ins frühe 9. Jh. datierendes Modell ebenfalls aus Transjordanien, das im Rockefeller-Museum aufbewahrt wird (**Abb. 188b**): Die Taube im Giebelfeld zwischen den Palmettpilastern weist klar auf die Zugehörigkeit des Schreines zur Göttin (ebenso das Modell bei Hachlili/Meshorer 1986: 42; zur Verbindung von Taube und Göttin vgl. § 17, 48 und unten Abb. 319-320).

§ 101. Im Bereich der *Kleinterrakotten* lassen sich in der EZ II A trotz der ‚konservativen‘ Tendenz dieser Bildträgergattung einige signifikante Neuerungen feststellen. Die in der SB-Zeit und EZ I übliche Plakettenform wird nun aufgegeben; der – von M. Tadmor irrtümlich als Bett gedeutete – Hintergrund entfällt, und die Seiten der Figurinen führen plastisch den Umrissen der Gestalt entlang. Der Rücken bleibt in der Regel flach gestrichen, für die Betrachtung ist also weiterhin nur die Vorderseite von Bedeutung. Bedeutsamer als diese stilistische Neuerung ist die Tatsache, daß nur eine Auswahl der bislang bekannten Typen weitergeführt wird: Darstellungen, auf denen die Göttin ganz nackt erscheint und ihre Scham betont hervorgehoben wird, werden seltener (Winter 1983: Abb. 47 aus Afek; May 1935: Pl. 24 M 2653 aus Megiddo). In einzelnen Exemplaren begegnet wieder der Typus der stillenden Göttin (vgl. Abb. 82; zur Göttin mit Kind vgl. auch Abb. 103). Eine grobe Darstellung aus Bet-Schean (James 1966: Fig. 112,7) zeigt die Göttin wie in der SB-Zeit nackt mit betonter Scham. Auf einer Plakette vom Tell el-Far‘a (Nord) (**Abb. 189**) erscheint sie dagegen thronend und mit einem Kleid, das ihren Unterkörper von der Hüfte bis zu den Unterschenkeln bedeckt; nur der mit Spange und Collier geschmückte Oberkörper bleibt – zum Stillen – frei. Kleid und Thron gleichen diesen Typ nun stärker dem ägyptischen Vorbild, der stets bekleidet und meist thronend dargestellten stillenden Isis, an (s.u. Abb. 327-328). In der Folgezeit begegnet der ‚kanaanäische‘ Typ der nackten Stillenden mit der betonten Scham nicht mehr. Auch andere Typen der ‚nackten Göttin‘ werden in Israel gegenüber den vorangehenden Perioden viel seltener und scheinen nur im südpalästinisch-philistäischen Raum kontinuierlich produziert worden zu sein (s.u. Abb. 216-217, 330). Leider fehlen neuere Untersuchungen, die schon für die EZ II A-B eine genauere chronologische oder regionale Differenzierung der Befunde erlauben würden.<sup>119</sup>

---

Priester, die den Zugang zum Schrein hüten (so Keel <sup>4</sup>1984: 110f)? Macalisters Datierung in die „zweite semitische Periode“ (d.h. MB II B) trifft kaum zu; für einen Ansatz in der EZ II A vgl. etwa May 1935: Pl. 28 M 5403.

§ 102. Charakteristisch für die EZ II A-B sind dagegen Figurinen, welche eine weibliche Gestalt zeigen, die vor ihrem Oberkörper eine runde Scheibe hält (Hillers 1970; Winter 1983: 119-121; Beck 1990b registriert 22 Exemplare). Auch von diesem Typ existieren nackte und bekleidete Varianten nebeneinander. Die Zuordnung ist wegen des fragmentarischen Erhaltungszustandes der meisten Figurinen vielfach nicht möglich (Abb. 190a aus Hazor; vgl. Yadin u.a. 1960: Pl. 76,12-13; Levy/Edelstein 1972: 364f Fig. 17,7; Chambon 1984: Pl. 63,1), aber die nackte Variante mit markierter Scham, wie sie z.B. eine Preßform aus Ta'anach (Abb. 190b; vgl. McCown 1947: Pl. 87,3) zeigt, gerät mit der Zeit außer Kurs (vgl. May 1935: Pl. 27 M 810; Pl. 28 M 5418; Macalister 1912: Pl. 221,2; Beck 1990b: 87 Abb. 1, 89 Abb. 7). Öfters tragen die dargestellten Frauen zumindest einen Schleier, aber auch einen um die Hüften geschlungenen Rock (Abb. 190c vom Tell el-Far'a Nord; vgl. Schumacher 1908: 61 Fig. 71) oder ein den ganzen Körper bedeckendes Kleid (Abb. 190d aus Megiddo Str. V). Die Tendenz zur Bekleidung wird sich in der EZ II B-C noch verstärken, wie zwei Beispiele aus Samaria (Abb. 190e) und Geser (Abb. 190f) aus dem späten 8. Jh. zeigen (vgl. May 1935: Pl. 27 M 787, 4365, 4495).

Für das Verständnis dieser Figurinen, die nach den Ausgrabungsbefunden von Ta'anach und Megiddo nachweislich mit den Hauskulten zusammenhängen, ist vorerst nach der Bedeutung der runden Scheibe, dann nach dem Status der Gestalt (Frau oder Göttin?) zu fragen. Für die Scheibe sind in der Forschung u.a. Deutungen als Handtrommel, als Opferkuchen oder -brot oder gar als Sonnenscheibe vorgeschlagen worden; letztere Meinung bedarf allerdings keiner ausführlichen Widerlegung.<sup>120</sup> Die Deutung als Kuchen oder Opferbrot (zuletzt Schroer 1987a: 277-281) läßt sich zwar nicht mit Bestimmtheit ausschließen; sie krankt allerdings daran, einen aus jüngeren Texten bekannten Befund (Kuchen für die „Himmelskönigin“, Jer 7,18; 44,19; s.u. § 171

<sup>119</sup> Die Dissertation von T.A. Holland, *A Typological and Archaeological Study of Human and Animal Representations in the Plastic Art of Palestine during the Iron Age* (2 Bände, Faculty of Anthropology and Geography, University of Oxford, 1975) ist nicht publiziert worden und war uns nicht zugänglich. Vgl. aber Holland 1977 und das Referat von Hadley 1989: 30-32; *passim* 224-248.

<sup>120</sup> Amiran 1958 verknüpft die (doppelte) Kerbbanddekoration der Scheibe auf einer Figurine von Geser (hier Abb. 190e) mit der (einfachen) ‚Perlenring‘-Rahmung der geflügelten Sonnenscheibe auf nordsyrischen Elfenbeinen und will deshalb die Frau mit der Scheibe als kanaanäische Sonnengöttin identifizieren. Aber ein isoliertes ikonographisches Detail mit ausschließlich dekorativer Funktion erlaubt keinen derart weitreichenden inhaltlichen Schluß.

und 197) der ikonographischen Deutung vorzuordnen.<sup>121</sup> Sucht man einen größeren ikonographischen Kontext für die Figurinen, so bieten sich zum Vergleich am ehesten syro-phönizische Darstellungen von Prozessionen auf Elfenbeinen, Bronzeschalen usw. an, auf denen neben Doppelpfeifenspielerinnen und anderen Musikerinnen meist auch eine Frau erscheint, welche die Handtrommel schlägt (vgl. z.B. Winter 1983: Abb. 259, 412; s.u. Abb. 229). Figurinen der EZ II C - III (Meyers 1987; 1991) halten die handgefertigte Scheibe rechtwinklig zum Oberkörper, d.h. wie eine Handtrommel mit einer Hand am Rahmen, während die andere auf das Trommelfell schlägt. Wenn die Plakettenfigurinen der EZ II A-B die Scheibe gegen die Brust zu pressen scheinen, dürfte dies durch die Matrizenherstellung bedingte technische Gründe haben. Neben den Figurinen mit Handtrommel wurden übrigens – wenngleich selten – auch solche mit Doppelpfeife (hebr. *hālil*) hergestellt (James 1966: Fig. 115,2; vgl. Schumacher 1908: 84 Abb. 117), die ebenfalls eine Kultteilnehmerin darstellen (beide Instrumente erscheinen nebeneinander auf dem Kultständer von Abb. 149b). Mit der Deutung der Scheibe als Handtrommel (hebr. *top*), einem Instrument, das in alttestamentlichen Texten bevorzugt in der Hand von Mädchen und Frauen im Zusammenhang von Siegesfeiern erscheint (vgl. Ex 15,20; Ri 11,34; 1 Sam 18,6; Jer 31,4; Ps 68,26f; 149,3), legt es sich nahe, in der dargestellten Frau nicht eine Göttin, sondern eine Frau als Kultteilnehmerin zu sehen.<sup>122</sup> Die Plaketten führen damit eine

<sup>121</sup> Opferkuchen sind natürlich älter als Jer 7 und 44. Vgl. für eine frühe ikonographische Bezeugung die Prozessionsdarstellung auf einem akkadzeitlichen Reliefbruchstück aus Halawa am mittleren Euphrat (23. Jh.), auf dem eine Kultteilnehmerin in Schoßhöhe (nicht vor der Brust!) mit beiden Händen eine runde Scheibe hält (Orthmann 1989: 75 Abb. 44, 78 Abb. 47a). Zum Backen von Aschekuchen vgl. Winter 1983: Abb. 520.

<sup>122</sup> In Mesopotamien sind Terrakottaplaketten mit nackten Frauen, die eine Scheibe vor der Brust oder seitlich des Körpers halten, schon in altbabylonischer Zeit belegt (Opificius 1961: 54-58). Auch dort ist die Identifikation als Göttin oder Frau umstritten. In der Glyptik kann ausnahmsweise auch eine Göttin mit der Handtrommel dargestellt werden: So ist etwa auf einem Rollsiegel aus Alalah Str. IV aus dem 15. Jh. neben einer thronenden Göttin, einer „suppliant goddess“ und einem kleinen Tänzer(?) auch eine frontal dargestellte „nackte Göttin“(?) zu sehen, die zur Begleitung einer Harfenspielerin die Handtrommel schlägt (Collon 1982: Nr. 47; 1987: Nr. 664; Salje 1990: Nr. 6). Auf einem neuassyrischen Rollsiegel aus dem 9./8. Jh. im Biblischen Institut der Universität Freiburg Schweiz empfängt Ishtar mit der Handtrommel jubelnd den Axt und Ähren haltenden Wettergott (Keel/Uehlinger 1990: 24 Abb. 13). Auf anderen neuassyrischen Rollsiegeln scheint die Funktion des Trommelspiels eher darin zu bestehen, den Wettergott bei seinem Kampf gegen den Meeresdrachen anzufeuern (vgl. Keel 1984: 43 Abb. 48; Glock/Bailey 1988: Nr. 98). Trotz solcher Darstellungen kann man in der Handtrommel nicht ein Attri-

Tradition der Darstellung von Kultteilnehmern und -teilnehmerinnen weiter, die in der EZ I mit der philistäischen Terrakottaproduktion (Kultständer von Aschdod, Klagefrauen; s.o. § 74f) eingesetzt hatte. Die Hemmung, die Göttin in anthropomorpher Gestalt darzustellen, hat in der EZ II A in Israel also offenbar auch auf die ‚konservative‘ lokale Terrakottaproduktion übergegriffen. Wie in Ri 4-5 Debora als „Mutter in Israel“ an die Stelle der kriegesischen Göttin, vielleicht der traditionell mit Kampf und Krieg verbundenen ‘Anat, getreten ist (Winter 1983: 644-648), so löst in der Ikonographie in Israel das Bild der Trommlerin die Darstellung der Göttin ab.

### 5. Zur Ikonographie des Jerusalemer Tempels

§ 103. Der Blick auf die Ikonographie der EZ II A erfordert ein paar Hinweise zur bildhaften Ausgestaltung des Jerusalemer Tempels. Zwar wissen wir davon nur aus biblischen Texten (v.a. 1 Kön 6-7 || 2 Chr 3-4; vgl. Ez 40-41), doch lassen sich deren Angaben aufgrund von ikonographischem Vergleichsmaterial teilweise konkretisieren. Die wissenschaftliche Diskussion hierzu ist allerdings kaum mehr überblickbar (vgl. Keel <sup>4</sup>1984: bes. 99-150; Schroer 1987a: 46-66.75f.82-84.121-133; H. Weippert 1988: 465-474 u.v.a.), und wir werden uns im Rahmen einer Studie, die archäologischen Quellen gewidmet ist, auf die Feststellung einiger elementarer Korrespondenzen beschränken.

In bezug auf seine Gesamtanlage steht der Jerusalemer Tempel in der Tradition des syrischen Langbaus mit Vorbau bzw. Anten (vgl. A. Kuschke in Galling <sup>2</sup>1977: 338-341; Fritz 1980); solch nördlicher Einfluß ist angesichts der privilegierten Handels- und Technologiebeziehungen Salomos mit Syrophönizien nicht überraschend. Die Dreiteilung des Gebäudes in Vorhalle, Antecella und Cella aber ist schon in palästinischen ‚Festungstempeln‘ der MB- und der SB-Zeit belegt. Die

---

but der Göttin erkennen; vielmehr übernimmt diese jeweils eine rituelle oder kultische Rolle, wie sie in der Regel von Menschen ausgeübt wird (vgl. etwa Teissier 1984: Nr. 218). Der von Hillers (1970: 103f) zitierte Passus aus Lukians „De dea Syria“, der Atargatis/Rheas als von Löwen getragene Göttin mit Handpauke und Turm auf dem Kopf charakterisiert, reicht nicht aus, um die Handpauke als festes Attribut einer Göttin im Palästina der EZ II zu postulieren. Das Gleiche gilt für den punischen Bildtyp der in einem Naos stehenden Göttin mit Handtrommel (vgl. zuletzt Pisano 1991: 1146 Fig. 2,a-b). Bei letzterem hält die Frau bzw. Göttin die Scheibe analog zu den matrizengepreßten Terrakotten flach auf den Oberkörper, was auch hier technisch bedingt sein dürfte.

überlieferungsgeschichtlich – durch die Rekonstruktion einer vor-israelitischen Kultgründungslegende in 2 Sam 24\* – gewonnene These von K. Rupprecht (1976), wonach Salomo den Jerusalemer Tempel entgegen der biblischen Darstellung nicht neu gebaut, sondern nur einen bereits bestehenden kanaanäischen, von David übernommenen Tempel restauriert habe, läßt sich von der Tempeltypologie her zumindest nicht ausschließen.

Das Allerheiligste (*dēbîr*), das man sich als abgeschlossenen, lichtlosen (vgl. 1 Kön 8,12) Kubus aus Holz von ca. 10 m Seitenlänge vorzustellen hat, scheint seinerseits die ägyptische Tradition der Götterkapellen aufzunehmen (Keel 1984: 139-144). Insgesamt verbindet die Anlage also autochthone Tradition und von außen kommende, syrophönizische und ägyptische Anstöße. Was die ikonographische Ausstattung des Tempels im einzelnen betrifft, so dominieren hier Aspekte, die in der Ikonographie Palästinas v.a. während der SB-Zeit geläufig waren und danach v.a. in der phönizischen Kunst weiter tradiert wurden.

§ 104. Im Allerheiligsten stand ein Paar von vergoldeten *Keruben* aus Holz, die mit ihren waagrecht gehaltenen inneren Flügeln den Thron des unsichtbar darüber anwesenden Jahwe, des „Kerubenthroners“ (*yôšēb ha=kērûbîm*), bildeten (1 Kön 6,23-28; vgl. Keel 1977a: 15-45; Schroer 1987a: 121-130). Der Kerubenthron, nicht die altisraelitische Lade, die unter die inneren Flügel der Keruben gestellt wurde, waren „das neue, der sakralarchitektonischen Funktion des Tempels entsprechende Symbol der Gegenwart Gottes (...). Als Symbol für die Korrelation von himmlischer und irdischer Gegenwart Gottes trug er der kosmischen Dimensionierung des Tempels Rechnung und integrierte zugleich die anikonische JHWH-Verehrung, indem er die Präsenztheologie der Lade übernahm“ (Janowski 1991: 256.258f).

Als Thronträger sind uns Keruben auf sb-zeitlichen Elfenbeinen aus Megiddo begegnet (vgl. Abb. 65, 66b; vgl. auch den sb-zeitlichen Greifenthron aus Bet-Schean bei Rowe 1940: Pl. 48A; Metzger 1985: 257-259). Früheisenzeitliche Terrakottafragmente aus Megiddo scheinen ebenfalls zu Keruben- bzw. Sphingenthronen gehört zu haben (May 1935: Pl. 25 M 5400; Pl. 28 M 5403). Sie sind die einzigen Zeugnisse, welche die Annahme lokaler Kontinuität der Vorstellung von Thronträgerkeruben von der SB-Zeit bis zur EZ II A stützen könnten.<sup>123</sup> Wahrscheinlicher ist, daß der Anstoß dazu von Phönizien kam, wo (u.a.

---

<sup>123</sup> Zur Frage der Verbindung des Epithets „Kerubenthroner“ mit dem Tempel von Schilo vgl. oben Anm. 112.



leere) Kerubenthronen vom Ende des 2. Jts. bis in die hellenistisch-römische Zeit breit und relativ kontinuierlich belegt sind, auf Siegeln der EZ II C z.B. als Thron des Gottes Melqart von Tyrus (Keel 1978: 32 Abb. 15-17; Gubel 1987: 37-75). Bekannt und mit dem salomonischen Tempel etwa zeitgenössisch ist die um 1000 datierende Darstellung des auf einem Kerubenthron sitzenden Königs Ahirom von Byblos (ANEP Nr. 456.458).

In den aus Löwen (Leib), Vogel (Adler- oder Geierflügel) und Mensch (Gesicht) zusammengesetzten Keruben sind die höchsten Kräfte kreatürlicher Macht vereinigt. Als Thronträger charakterisieren diese Mischwesen die über ihnen thronende Gestalt – nicht ausschließlich, aber größtenteils Könige oder Gottheiten männlichen Geschlechts (vgl. Metzger 1985: Taf. 113-118; Gubel 1987: Pl. 4-12) – als übermächtigen König bzw. „höchsten Gott“ (vgl. Niehr 1990: 82f).<sup>124</sup>

§ 105. Neben der Trägerfunktion können die Thronkeruben auch eine Wächterfunktion gehabt haben, wie besonders die senkrecht gestellten äußeren Flügel zeigen (Janowski 1991: 250f). Als eine Palme flankierende Wächter erscheinen Keruben jedenfalls auf den vergoldeten Schnitzereien an den Wänden und Torflügeln des Tempels (1 Kön 6, 29.32.35; vgl. Ez 41,17-20.25), zudem auf der Seitendekoration von Kesselwagen, auf denen auch Löwen und Stiere dargestellt waren (1 Kön 7,29.35; vgl. Schroer 1987a: 50-54). Wächterkeruben und -löwen sind uns oben auf den Tonständern von Ta‘anach begegnet (Abb. 182 und 184), deren Ikonographie gesamthaft eher auf die Verehrung einer Göttin wies. Die Keruben betonten dort die numinose Mächtigkeit der von ihnen bewachten Größe, die Löwen unterstrichen den aggressiven Aspekt der Göttin (vgl. auch Abb. 52, 55a).

Gehörten *Löwen* seit der MB-Zeit zur Sphäre der Göttin, so sind sie in der EZ I als Attributtiere von Ba‘al-Seth und in Kryptogrammen des Amun-Namens aber auch in die Sphäre männlicher Hauptgottheiten übernommen worden (s.o. § 63-64). Im Bereich des salomonischen Tempels erscheinen Löwendarstellungen nur auf den Kesselwagen.

---

<sup>124</sup> Zur Rekonstruktion und Bedeutung der Keruben als Gottesthron vgl. Keel 1977a: 15-45; Mettinger 1982: 113-117. Der Versuch Metzgers, Kerubenthron und Gottesepithet nicht aus der Tradition der syrophönizischen Kerubenthronen (1985: 259-279) abzuleiten, sondern die Keruben auf den Hinterbeinen aufgerichtet und als Attributtiere des syrischen Wettergottes zu verstehen (ebd. 309-351), geht sowohl im literarischen als auch im ikonographischen Bereich von sachfremdem Vergleichsmaterial aus: Der Vorstellung vom „Kerubenthroner“ liegt nicht die des (*einen*, Sg.) Kerubs als Reit- oder Fahrtier des Wettergottes von Ps 18,11 zugrunde.

Viel größeres Gewicht haben sie im Palastbereich, wo sie am königlichen Thron zu beiden Seiten der sechs Stufen und der Sitzfläche vorkommen (1 Kön 10,18-20; vgl. Schroer 1987a: 78-81). Wie bei fast allen palästinischen Löwendarstellungen der EZ II – eine qualifizierte Ausnahme macht nur der mit Capriden am Baum verbundene Löwe auf einer Gefäßmalerei von Kuntilet 'Ağrud (s.u. Abb. 219) – stehen auch bei den salomonischen deutlich die Funktion der Tiere als aggressive Wächter (vgl. weiter § 118) und/oder, ägyptischer Tradition verpflichtet, ihre Verbindung mit dem Königtum (vgl. § 158) im Vordergrund. Für sich allein genommen verweisen weder die Keruben noch die Löwen auf eine weibliche Gottheit. Die Kesselwagen können also kaum pauschal mit dem Kult der Göttin Aschera verbunden werden, wie Zwickel (1987) vorgeschlagen hat, zumal die auf ihnen ebenfalls dargestellten *Rinder* bzw. Stiere eher auf die Sphäre des Wettergottes verweisen (vgl. Abb. 30, 44f, 142-143, 169a-b, § 89 und 119f). Ein Skaraboid vom Tell el-Far'a (Süd) aus einem Grab, das um 900 zu datieren ist, zeigt eine Palme, die von einem Löwen und einem Stier flankiert wird (Abb. 191), verbindet also drei Elemente, die auch auf den Kesselwagen des Tempels nebeneinander vorkamen. *Rinder* bzw. Stiere finden sich auch als Träger des „Ehernen Meeres“ wieder, eines gewaltigen Bronzebeckens in Form einer Lotusblüte, das die gebändigten Wasser des Urmeers symbolisierte (1 Kön 7,23-26). Auch hier dürften die *Rinder* als Attributtiere des über das Meer triumphierenden Wettergottes zu verstehen sein. Die Verbindung der ägyptischen Lotus- mit der nordsyrischen Stiersymbolik verrät wiederum phönizische Inspiration (vgl. Keel 1984: 120-124; Schroer 1987a: 60.82-85).

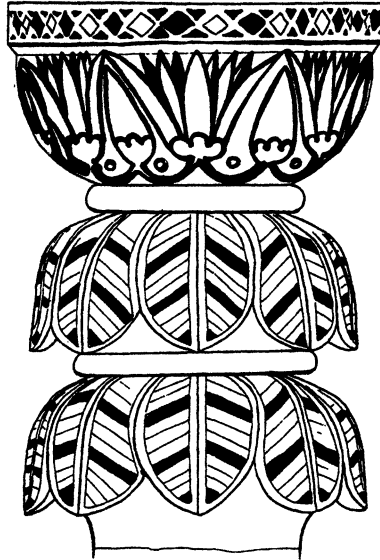
§ 106. Die Dekorationselemente der Kesselwagen können traditionsge-  
schichtlich mit weiblichen *und* männlichen Gottheiten verbunden werden und sind insofern schon prinzipiell vieldeutig. Im Jerusalem des 10. Jhs. sind sie zudem kaum sexuell determiniert. Es handelt sich vielmehr um eine parataktische Häufung von Substitutionsgrößen, welche verschiedene Aspekte jener numinosen Macht zum Ausdruck bringen sollten, die als ‚Höchster Gott‘ im Allerheiligsten des Tempels residierte.<sup>125</sup> Dies zeigt sich nicht zuletzt bei den *Palmen*darstellungen an Tempelwänden, Torflügeln und Kesselwagen. Die Palmen werden nicht wie auf den klar mit der Göttin verbundenen Darstellungen von Abb. 52-55,

---

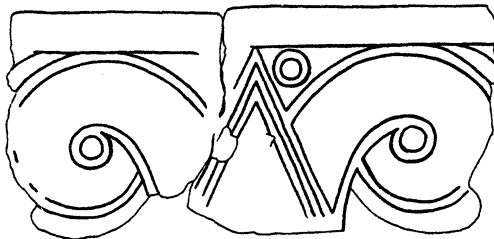
<sup>125</sup> Die Offenheit der Substitutionsgrößen impliziert allerdings, daß sie in bestimmten historischen Situationen u.U. auch zu anderen Größen als Jahwe in Bezug gesetzt werden konnten.



191



192



193

80-82 oder 182-184 von fressenden Capriden flankiert, sondern von Keruben bewacht. Sie repräsentieren also nicht mehr eine *Dea nutrix* als nährend, sichtbar fruchtbringende und lebensschaffende Größe, sondern bringen ganz einfach die Präsenz einer numinosen Macht zum Ausdruck, deren Geschlecht keine besondere Rolle spielt, die allerdings eher im Rahmen einer tendenziell ‚männlichen‘ Königs- und Ordnungssymbolik vorgestellt wird.

§ 107. Zu beiden Seiten des Eingangs zum Tempelgebäude standen die beiden bronzenen oder bronzebeschlagenen Säulen *Jachin und Boas*, entweder freistehend in bzw. vor der Vorhalle aufgestellt oder als Trägerelemente zur letzteren gehörig (1 Kön 7,15-22; vgl. Jer 52,21-23). Die schwer verständliche Beschreibung ihrer lotusförmigen Kapitelle ist wohl im Sinne von Blattkranzkapitellen zu deuten, wie sie von etwas jüngeren phönizischen Möbelteilen aus Elfenbein bekannt sind (Keel 1984: 144f; Schroer 1987a: 57-60). Ein bemalter Tonkandelaber aus Megiddo mag in etwa einen Eindruck von „Lotuswerk“ und Blattkranz geben (Abb. 192). Die Kapitelle waren zudem mit bronzenen Granatapfeln behängt, das ägyptische Regenerationssymbol also mit einem vorderasiatischen Fruchtbarkeitssymbol verknüpft (Keel 1986: 79-84. 107-109.134-136; vgl. dazu aber jüngst Görg 1991).

In der sb-zeitlichen Ikonographie Kanaans fanden sich Lotusblumen in den Händen der ‚nackten Göttin‘ vom Qudschu-Typ (vgl. Abb. 71), aber auch als Lebenssymbol in der Hand von Thronenden (vgl. Abb. 65, 67-68). Flankierende Pilaster mit Voluten, kapitellen‘ erscheinen in verschiedenen Varianten auf Tonständern (Abb. 182 und 184) und Schreinmodellen (Abb. 188a-b), die mit der Göttin verbunden sind. Nicht zuletzt deshalb werden Jachin und Boas zuweilen als monumentale ‚stilisierte Bäume‘ bzw. Ascheren interpretiert (Keel 1984: 144f; Schroer 1987a: 59; Zwickel 1990b: 60-62). Die beiden Namen, die – was immer sie heißen mögen – jedenfalls maskulin sind, können ein solches Verständnis nicht stützen (vgl. nun Görg 1991: bes. 92-96). Vergleichbare Monumentalsäulen sind literarisch sowohl für den Melqart-Tempel von Tyrus (Herodot II 44) als auch für den ‘Astarte-Tempel von Heliopolis (Lukian, *De dea Syria* 28) bezeugt. Jachin und Boas dürften eine phönizische Tradition der Dekoration von Sakralbauten aufnehmen, die nicht geschlechtsspezifisch zu interpretieren ist.

Eine Darstellung des Melqart-Tempels von Tyrus auf einem assyrischen Relief aus dem Südwestpalast Sanheribs in Ninive (um 690a; Barnett 1969: 6f mit Pl. I) zeigt sog. proto-äolische Volutenkapitelle, wie sie bei israelitischen Monumentalbauten der EZ II zahlreich be-

zeugt sind (Abb. 193; vgl. H. Weippert 1988: 444-447). Es handelt sich bei diesem Dekor um eine geometrische Stilisierung und Verkürzung einer Palmbaumdarstellung. Diese fand nicht nur bei Tempelbauten, sondern überwiegend bei Palästen Verwendung, wo sie Wohnung und Umgebung des Königs als Lebensbereich charakterisierten. Auch diese im Rahmen der Monumentalarchitektur extrem stilisierte Palme bzw. Volute ist keine Substitutionsgröße für eine weibliche Gottheit mehr und nicht als versteinerte Aschere, sondern als sexuell indifferentes Lebens- und Regenerationssymbol zu verstehen.

Zu den *pflanzlichen Motiven* gehören auch die ornamentalen Koloquinten und offene Blüten, welche in Ranken neben den von Keruben bewachten Palmen die Wände und Torflügel des Tempels schmückten (1 Kön 6,29.32.34f; vgl. Schroer 1987a: 47-54). Sie sind als Elemente phönizisch inspirierter, sexuell wiederum indifferenter Regenerationssymbolik anzusprechen. Sie zusammen mit Lotusblüten, Keruben und Palmetten mit Vorstellungen von „afterlife and resurrection“ zu verbinden, wie J. Strange will (1985), heißt, den Befund zu überziehen.

§ 108. So bleibt abschließend als *Ergebnis* festzuhalten, daß die einzelnen Bestandteile der Dekoration des Jerusalemer Tempels Entsprechungen in der ikonographischen Tradition des sb-zeitlichen Kanaan bzw. der syro-phönizischen Kunst des 1. Jts. haben: Die einschlägigen Informationen von 1 Kön 6-7 dürfen vor diesem Hintergrund als durchaus plausibel beurteilt werden. Einen zwingenden Grund zur Annahme, der salomonische Tempel sei einer oder gar mehreren anderen Gottheiten als Jahwe geweiht gewesen, gibt es nicht (gegen Mulder 1989).

Im Allerheiligsten – und damit im Zentrum des staatlich-religiösen Symbolsystems der ‚Vereinigten Monarchie‘ – weist der Kerubenthron auf die Vorstellung einer königlichen Gottheit. Der auf ihm thronende Bewohner des Tempels wurde als übermächtiger Herrscher vorgestellt, neben dem andere numinose Größen bestenfalls Dienstfunktionen ausüben konnten. Die Rinder bzw. Stiere von Urmeer und Kesselwagen lassen sich nur einem männlichen Gott vom Ba‘al-Hadad-Typ zuordnen. Auffällig ist aber, daß die herrscherliche Macht dieses Gottes offenbar keiner kämpferischen Legitimationsdarstellungen bedurfte. Keruben und Stiere erscheinen nur als ruhende Trägartiere. Auf die kämpferische Ikonographie des sb-zeitlichen, die Schlange überwindenden Ba‘al-Seth (§ 44) war in der EZ I die triumphierende Ikonographie des auf dem Löwen stehenden Ba‘al-Seth gefolgt (§ 65). In der Ikonographie der EZ II A ist Entsprechendes nur noch marginal vertreten (vgl.

Abb. 169a-b, 182c und Anm. 91). Im 10. Jh. und in der Folgezeit mag Chaoskampfssymbolik in Text und Ritual weiterhin eine relativ große Bedeutung gehabt haben; für die ikonographische Ausgestaltung des Jerusalemer Tempels war dieses Paradigma aber offenbar obsolet.

Keruben und Löwen können in der Ikonographie der EZ II sowohl mit weiblichen als auch mit männlichen Gottheiten assoziiert werden. Ihre Verbindung auch mit Jahwe ist von daher unproblematisch. Motive und Bildelemente aus Fauna und Flora, die untrennbar mit weiblichen Götterinnen verbunden waren, wie Tauben, Capriden am Baum oder das säugende Muttertier, scheinen im Dekorationsprogramm des salomonischen Tempels ganz zu fehlen. Die pflanzlichen Bildelemente schließlich sind in der EZ II A Versatzstücke einer – sexuell indifferenten – ikonographischen Koine geworden.

Von einer auch nur hintergründigen Präsenz einer Paredros Jahwes am salomonischen Tempel kann nach dem Zeugnis der literarisch überlieferten Quellen und deren ikonographischer Interpretation keine Rede sein. Natürlich läßt sich nicht ausschließen, daß Hinweise auf eine solche Präsenz im Laufe der Selektion und Redaktion der literarischen Überlieferungen purgiert worden sind. Im Rahmen unserer religionsgeschichtlichen Rekonstruktion dürfen Vermutungen *e silentio* aber nicht mehr Gewicht bekommen als der Versuch, das *vorhandene* Quellenmaterial sachgerecht zu interpretieren.

### *Zusammenfassung*

§ 109. Nach dem weitgehenden Verschwinden der Göttinnen aus der Ikonographie der EZ I hat sich die Hemmung, Gottheiten in anthropomorpher Gestalt darzustellen, in der EZ II A gleichmäßiger auf beide Geschlechter verteilt. Metallfigurinen, wie sie für die Bronzezeit charakteristisch waren, wurden nun nicht mehr produziert. In anderen Medien finden sich nur wenige Typen anthropomorpher Götterdarstellungen. Die bedeutendsten sind der ‚eckig stilisierte Sonnengott‘ und der ‚Herr der Strauße‘. Der erstgenannte steht ikonographisch in ägyptischer Tradition, der zweite ist autochthon. Da umgekehrt die Repräsentation der Gottheiten durch Attributtiere wie Stier, Pferd oder Capride bzw. durch Wirkgrößen (Baum) und Symbole (Sichelmond, Scheibe) typisch syrische Phänomene sind, dürfte die Tendenz zur Substitution der anthropomorphen Götterdarstellung mit dem definitiven Ende der ägyptischen Hegemonie in Palästina und der Neuorientierung der kulturellen und ökonomischen Beziehungen Israels nach Phönizien und

Nordsyrien zusammenhängen. Das Zurücktreten anthropomorpher Darstellungen von Gottheiten und das – gegenüber der EZ II C allerdings noch sehr diskrete – Aufkommen von Symbolen mit astralen Konnotationen signalisieren einen Prozess der Entfernung bzw. ‚Auslagerung‘ der Gottheiten in die himmlische Sphäre. Diese wird durch die Darstellung vermittelnder Wirkgrößen aus dem irdischen Erfahrungsbereich ersetzt, in denen das Wirken der fernen Gottheiten erfahrbar war: Bäume, Pflanzen, Tiere und deren Fortpflanzung und Gedeihen, Größen, die dann ihrerseits zum Gegenstand der respektvollen Verehrung werden können.

§ 110. Auf Seiten *männlicher* Gottheiten fällt zum einen auf, daß der Stier – als Attributtier des Wettergottes – deutlich in den Vordergrund tritt (§ 89), wogegen der Löwe, der in der EZ I so deutlich mit Amun und Ba‘al-Seth verbunden war, in der EZ II A eine eher marginale Rolle spielt. Dabei ist zu beachten, daß die Stiersymbolik sich hauptsächlich auf Siegeln nordsyrischer Provenienz findet und im lokalen Repertoire nur sehr beschränkt vertreten ist. Kriegerisch-dominatorische Züge, wie sie in der SB II und EZ I v.a. auf den Ba‘al-Seth- und Reschef-Darstellungen zum Ausdruck kamen, in deren Tradition noch der Schlangenkämpfer von Abb. 182c steht, gelangen nun im autochthonen Repertoire am ehesten in der Gestalt des ‚Herrn der Strauße‘ (§ 85) zur Darstellung. Die Strauße weisen ebenso sehr auf die Herkunft des Gottes aus der unheimlichen Steppe wie auf seinen aggressiven Charakter – zwei Züge, die Jahwe mit diesem Gott teilt, weshalb die Gestalt auch für die israelitisch-judäische Gottesvorstellung bedeutsam ist.

Kriegerisch-kämpferische Gottesdarstellungen sind Legitimationsbilder: Eine Gottheit beansprucht Verehrung, weil sie in der Auseinandersetzung mit einer feindlichen Größe ihre Übermacht erweist. Der Jahwe des Jerusalemer Tempels stellt sich als ‚Höchster Gott‘ im Ambiente phönizischer Ikonographie reichlich anders dar. Selbst Stiere verlieren hier ihren aggressiven Charakter, wenn sie nur noch als Trägiertiere des befriedeten „Ehernen Meeres“ erscheinen (§ 105). Bedurfte der Jahwe des Jerusalemer Tempels keiner besonderen Legitimation? Ähnlich erscheint auch der ‚eckig Stilisierte‘ (§ 83) weder kämpfend noch triumphierend, sondern unbewaffnet und bar aller Feinde königlich *thronend* (vgl. auch Abb. 181).

Vielleicht besteht zwischen diesem Aspekt und der relativ ruhigen außenpolitischen Großwetterlage in der EZ II A ein Zusammenhang. Im Unterschied zur folgenden Periode spielen ja in der Monumental-

architektur der EZ II A militärische Bauten noch keine sehr wichtige Rolle; der Akzent liegt vielmehr auf Palästen und Verwaltungsgebäuden, d.h. auf ostentativer Repräsentation großköniglicher Macht.

§ 111. Was *weibliche Gottheiten* betrifft, so sind in der EZ II A einige Darstellungen vom Typ der ‚Herrin der Löwen‘ und der ‚Herrin der (Mutter-)Tiere‘ bezeugt. Könnten sie von einer ‚Rückkehr‘ der anthropomorph dargestellten Göttin? Wer berücksichtigt, daß eine ‚Herrin der Muttertiere‘ in Palästina vormals nie belegt war und auch jetzt auf wenige Exemplare beschränkt bleibt (§ 88), wird geneigt sein, zumindest diesen Bildtyp nicht als autochthones, sondern als ein von Nordsyrien angestoßenes Phänomen zu verstehen. Etwas anders stellt sich der Befund vielleicht bei der ‚Herrin der Löwen‘ dar, die in Palästina schon einmal vorkam, allerdings selten (s.o. Abb. 4, 70). Sie hat im 10. Jh. im Norden des Landes in die lokale Terrakotta- (Abb. 126 und 184), vielleicht sogar in die Siegelproduktion Eingang gefunden (§ 87). Auf die Dauer hat allerdings auch sie sich nicht durchsetzen können. Im Bereich der Glyptik treten in der EZ II A Substitutions- und Wirkgrößen noch stärker in den Vordergrund als in der vorangehenden Periode, wobei neben die sexuell determinierten säugenden Muttertiere nun zunehmend sexuell indifferente Darstellungen (Tiere ohne Junges, Baum, Pflanze) und allgemeine Regenerationssymbole treten.

Dies alles deutet auf einen weitergehenden Statusverlust der Göttin. Die mit Hauskulten verbundenen Großterrakotten von Ta‘anach oder Pella zeigen zwar, daß eine Göttinnenverehrung im Israel des 10. Jhs., offenbar vor allem in den Städten, im Bereich der lokalen Frömmigkeit zunächst noch weiter gepflegt werden konnte. Man wird diese Großterrakotten sicher nicht einfach als für die israelitische Religionsgeschichte irrelevant erklären können, weil sie vielleicht auf kanaanäische Bevölkerungsteile zurückgingen (vgl. Smith 1990: 20). Aber selbst die ‚konservative‘ Terrakottaproduktion führt nicht nur Traditionen der SB-Zeit weiter, sondern schlägt in der EZ II A neue Wege ein. Nackte Göttinnen geraten in Israel zunehmend außer Kurs. Stattdessen kommt neu v.a. der Typ der trommelschlagenden *Verehrerinnen* auf, der spätestens im Verlaufe des 9. Jhs. in Israel die anthropomorphen Darstellungen der Göttin weitgehend ersetzen wird.



## VII

### Die Eisenzeit II B:

#### Ba'al, El, Jahwe und „seine Aschera“ im Horizont ägyptischer Sonnen- und Königssymbolik

§ 112. Die sogenannte ‚Vereinigte Monarchie‘, in der weitgehend aus judäischer Perspektive redigierten religiösen Überlieferung zuweilen geradezu als Idealzeit Israels gefeiert und beschworen, ist bekanntlich mit dem Tode Salomos (um 925) zu einem abrupten Ende gekommen. Kulturgeschichtlich gesehen stellt die EZ II A deshalb eine relativ kurze Episode in der Geschichte der Region dar. Die folgende EZ II B, die von ca. 925 bis ins letzte Drittel des 8. Jhs. reicht, umfaßt die rund zwei Jahrhunderte dauernde Zeitspanne, in der Israel und Juda als getrennte Staaten nebeneinander existierten, umgeben von den nunmehr wieder unabhängigen Nationalstaaten Moab, Ammon, Aram-Damaskus, den südphönizischen Stadtstaaten Tyrus und Sidon und dem philistäischen Städteverbund.

Neben zahlreichen Elementen der Kontinuität in Wohnhausarchitektur, Bestattungswesen, Handwerk u.ä. dokumentiert die Archäologie der EZ II B als besonders nennenswerte Neuerung und Eigenheit eine klare Tendenz zur monumentalen Stadtarchitektur. Die lokalen Königtümer bemühten sich v.a. in den Landes- und Distrikthauptstädten um demonstrativen Prunk. Zu den vorwiegend Verwaltungs- und Repräsentationszwecke erfüllenden Palastbauten traten nun vermehrt auch militärische Befestigungen. In den größeren Zentren fanden sich Garnisonen und Kasernen für stationär gehaltene Truppen. Umfangreiche Befestigungen und Maßnahmen zur Sicherung der Wasserversorgung im Belagerungsfall (z.B. in Hazor, Megiddo, Geser und el-Gib) lassen deutlich das Bedürfnis nach defensiver Sicherung erkennen. Vor dem Hintergrund der zahlreichen Erzählungen der Königsbücher, die von Kriegen mit Aram und Moab, aber auch von Feindseligkeiten zwischen Israel und Juda berichten, läßt sich mühelos nachvollziehen, daß defen-



194

sive Maßnahmen besonders zu Beginn der EZ II B eine Priorität darstellen mußten.

Die Gründe für den schon zu Salomos Lebzeiten eingetretenen Verlust der von David unterworfenen Vasallengebiete und für das Auseinanderbrechen Groß-Israels in zwei Teilstaaten sind zu komplex, um an dieser Stelle im einzelnen diskutiert zu werden. Nach 1 Kön 12 spielte die ungleiche Verteilung von Abgaben und Frondienstleistungen an die in Jerusalem residierenden Davididen eine entscheidende Rolle. Daß die Nordstämme trotz ihrer archaisch anmutenden Parole „Zu deinen Zelten, Israel!“ (1 Kön 12,16; vgl. 2 Sam 20,1) das Prinzip der Monarchie nicht in Frage stellten und ihren Staat sogleich als Königtum konstituierten, ist vor dem Hintergrund der seit dem Ende des 11. Jhs. weit fortgeschrittenen Reurbanisierung des ganzen Landes zu verstehen und weist auf die führende Rolle städtischer Eliten in der israelitischen Unabhängigkeitsbewegung. Trifft die Darstellung von 1 Kön 11-12 das Richtige, dann hat auch Ägypten bei den Ereignissen, die schließlich zur Trennung von Nord- und Südreich führten, eine wichtige Rolle gespielt.

Die Siegelgruppe des ‚eckig Stilisierten‘ (s.o. § 83), die fortlaufenden Amun-Skarabäen (§ 84) und die Präsenz des ‚schlagenden Gottes‘ in Geser (Anm. 92) zeigen deutlich, daß der kulturelle Einfluß Ägyptens mindestens im Bereich der südpalästinischen Küstenebene auch während der EZ II A noch beträchtlich geblieben war. Der erste Pharao der 22. Dynastie, Scheschonq I. (944-923), hat sich in der zweiten Hälfte des 10. Jhs. dann offensichtlich darum bemüht, die Machtkonzentration in Jerusalem zu untergraben und in Palästina auch politisch wieder

Fuß zu fassen. Von Salomo verfolgte Rebellen wie der „Edomiter“ (bzw. Aramäer?) Hadad (1 Kön 11,14-25) oder der Efraimiter Jerobeam fanden zunächst am Hofe Scheschonqs politisches Asyl (1 Kön 11, 40; 12,2). Nur wenige Jahre nach Salomos Tod unternahm Scheschonq dann einen Feldzug nicht nur gegen Juda (1 Kön 14,25f), sondern auch gegen Jerobeam, und zwar – wenn auch nur kurzfristig – mit Erfolg, wie das in Megiddo gefundene, ursprünglich aus Str. IV A stammende Bruchstück einer Siegesstele mit den Kartuschen des Pharaos zeigt (**Abb. 194**; Lamon/Shipton 1939: 60f; vgl. Ussishkin 1990: 71-74).<sup>126</sup>

Man kann sich fragen, ob es sich bei diesem Feldzug nicht geradezu um eine Strafaktion gegen den einstigen Schützling handelte. Die Vermutung liegt nahe, wenn man bedenkt, daß Jerobeam sein vor den Jungstierbildern von Bet-El und Dan (s.u. § 119) proklamiertes Autonomieprogramm nach 1 Kön 12,28 mit der ägyptenkritischen Exodus-tradition verband. Wie immer dem sei: Scheschonq starb bald darauf, und die Nachfolger führten seine offensive Politik nicht weiter, so daß sich in Palästina nun für rund zwei Jahrhunderte ein relativ stabiles System von Kleinstaaten etablieren konnte.

§ 113. Der folgende Blick auf religionsgeschichtlich relevante Dokumente wird nicht nur das Problem der Kontinuität bisheriger Entwicklungen verfolgen müssen (bes. § 114ff), sondern auch die Frage zu diskutieren haben, ob Ikonographie und Epigraphik angesichts des neuen Nebeneinanders unabhängiger Kleinstaaten auch Hinweise auf je spezifische religiöse Eigenheiten zu liefern vermögen. Zwar blieb Ägypten nach wie vor der kulturelle Hauptanziehungspunkt der ganzen Region und finden sich allenthalben deutliche Spuren der Faszination durch die Großmacht am Nil. Doch pflegten die beiden uns primär interessierenden Staaten Israel und Juda ein je eigenes Verhältnis zu Ägypten. Durch die Reichstrennung zu einem relativ bedeutungslosen Rumpfstaat abseits der großen Handelsrouten relegiert, erlebte Juda, zeitweilig – etwa unter Joasch ben Joachas und Jerobeam II. – deutlich von Israel dominiert (vgl. 2 Kön 13f und unten § 146), zunächst bis in die Mitte des 8. Jhs. eine Zeit kultureller Stagnation. Israel behielt dagegen durch seine engen politischen und ökonomischen Beziehungen zu den nördlichen Nachbarn, besonders zu den südphönizischen Städten Tyrus und

---

<sup>126</sup> Eine Liste erobelter Orte am Amun-Tempel von Karnak nennt Siedlungen im Negev und in Zentralpalästina, dagegen keine Namen von Orten im judäischen Bergland oder in der judäischen Schefela. Vgl. Aharoni 1984: 332-340.

Sidon, stets die Kontrolle über die durch sein Gebiet führenden großen Handelsrouten. Ab der Mitte des 9. Jhs. beteiligte es sich mit den phönizischen Städten und den Aramäern regelmäßig an anti-assyrischen Bündnissen, ein eindeutiges Indiz gemeinsamer politischer wie ökonomischer Interessen.

Es kann nicht überraschen, daß sich die unterschiedliche geopolitische Einbindung der beiden Staaten auch im Bereich der Ikonographie äußert: In Juda beschränkt sich diese zunächst weitgehend auf fortlebende autochthone Motive (s.u. § 114ff) und provinzielle Adaptationen ägyptischer Königssymbolik (§ 156ff); erst gegen Ende des 8. Jhs. wurden, vielleicht durch Kunsthandwerker aus dem Norden angestoßen, auch in Juda spezifisch ‚religiöse‘ Motive rezipiert (§ 160f). Im äußerst produktiven israelitisch-phönizischen Kunsthandwerk des Nordens lassen sich dagegen ab dem 9. Jh. viel größere Eigenständigkeit und größeres Selbstbewußtsein bei der Beerbung ägyptischer religiöser Symbole feststellen (§ 148ff). Gleichzeitig sind im Norden aber auch syrisch-, ‚kanaanäische‘ Traditionen und Motive belegt, die in Juda weitgehend fehlen (§ 122ff).

Ägyptisierende ebenso wie syrisch-, ‚kanaanäische‘ Motive finden in der EZ II B besonders markanten und charakteristischen Ausdruck in der Glyptik (anepigraphische und Namensiegel) und in Elfenbeinschnitzereien. Letztere hatten sich schon im sb-zeitlichen Kanaan großer Beliebtheit erfreut (s.o. § 37f), doch war ihre Produktion mit dem Niedergang der Stadtkultur und der Krise des internationalen Handels unterbrochen worden. In der EZ II B erlebten sie mit dem phönizisch-israelitischen Kunsthandwerk neuen Aufschwung. Dieses wird gern nur als „phönizisch“ qualifiziert. In der Tat war Phönizien in der ersten Hälfte des 1. Jts. eines der aktivsten Zentren der Produktion und Vermittlung von stark ägyptisierenden Luxusgütern wie Metallschalen, Elfenbeinschnitzereien u.ä. Pretiosen, und ein Teil der in Israel gefundenen Produkte dieses Kunsthandwerks, etwa eine dekorierte Bronzeschale aus Megiddo Str. IV A (Lamon/Shipton 1939: Pl. 115,12), dürfte aus Phönizien importiert worden sein. Aber es scheint auch auf dem Boden des Nordreiches Israel Werkstätten gegeben zu haben, in denen Produkte dieses Kunsthandwerks, besonders Elfenbeine und Siegel, hergestellt worden sind.<sup>127</sup> Es ist deshalb wohl richtiger, eher als von ei-

---

<sup>127</sup> In Juda scheint das Elfenbeinhandwerk dagegen bis ans Ende der EZ II B nur marginal vertreten gewesen zu sein. Vgl. etwa die spärlichen Funde aus Lachisch, der zweitwichtigsten Stadt Judas (Tufnell 1953: Pl. 63; Ussishkin 1978: Pl. 16,2), mit den im folgenden diskutierten aus Samaria, Hazor, Megiddo oder Geser.– Wenig bekannte Elfenbeinschnitzereien aus Juda, die frühestens ans Ende der EZ II B bzw.

nem „Einfluß“ Phöniziens auf das Nordreich Israel von einer „parenté de culture entre les deux régions“ zu sprechen (Parayre 1990: 289). Diese Verwandtschaft kommt auch im linguistisch-epigraphischen Bereich recht deutlich zum Ausdruck. Das Israelitische stand dem Phönizischen (beides zentrale ‚Dialekte‘ des Kanaanäischen) näher als dem Judäischen (einem ‚peripheren‘, konservativeren Dialekt des Kanaanäischen, dem Ammonitischen und Moabitischen vergleichbar). Allerdings sollte die Betonung dieser Verwandtschaft umgekehrt nicht dazu verleiten, zwischen der phönizischen und der israelitischen Kultur keine Unterschiede mehr erkennen zu wollen.<sup>128</sup>

Hinsichtlich der Datierung des phönizisch-israelitischen Kunsthandwerks steht zur Diskussion, ob die *Elfenbeinkunst* bereits im 9. Jh. eine neue Blüte erreichte (Barnett 1982: 46-55) oder erst nach dem Aussterben des syrischen Elefanten im 8. Jh. aufkam, als die binnensyrische Elfenbeinschnitzerei (z.B. in Damaskus) nur noch schwer Zugang zum Rohmaterial fand, während die Küste ihr Rohmaterial aus Ägypten beziehen konnte (I. Winter 1976: 15f). Die einzige größere Gruppe von Elfenbein- und Knochenschnitzereien der EZ II B aus Palästina ist in Samaria gefunden worden. Ihr stratigraphischer Kontext erlaubt keine klare Datierung ins 9. oder 8. Jh. Auch literarische Erwähnungen des Elfenbeinluxus Samarias helfen nicht weiter; einschlägige biblische Texte beziehen sich auf das 9. Jh. (1 Kön 22,39, wahrscheinlich ein Annalenauszug für die Zeit Achabs, der mit einer tyrischen Königstochter vermählt war) ebenso wie auf das 8. Jh. (Am 3,12-15; 6,4, um 750; zum Ganzen vgl. I. Winter 1981: 109-115.123-127; H. Weippert 1988: 652-660).

Die phönizisch-israelitischen *anepigraphischen Siegelamulette*, meist Skaraboide, setzen jedenfalls schon im 9. Jh. ein. Sie sind sehr flach

---

in die EZ II C datieren dürften, sind eine Plakette mit Flötenspieler und Schafen von Hîrbet Kirmil (genauer Fundkontext unbekannt, heute im Archäologischen Museum in Amman ausgestellt, unseres Wissens unpubliziert) sowie ein rundplastischer Frauenkopf „aus der Gegend von Hebron“ (Bet Aula?; Chourraqui 1983: III 475), der heute im R. Hecht Museum in Haifa aufbewahrt wird (Hachlili/Meshorer 1986: 35).

<sup>128</sup> Zwischen Verwandtschaft, die produktive autochthone Kräfte voraussetzt, und von außen kommendem Einfluß zu unterscheiden, ist naturgemäß äusserst schwierig. Hätte die hier genannte „parenté de culture“ nicht auch schon in der EZ II A registriert werden müssen, wo wir im Hinblick gerade auf nordisraelitische Befunde wiederholt von einem „phönizischem Einfluß“ gesprochen haben (vgl. bes. § 87 und 111 zur ‚Herrin der Löwen‘)? Die zugegebenermaßen unscharfe Grenzlinie kann nur ziehen, wer Traditionsgeschichte (von Motiven und Konstellationen) und Belegbreite (Quantität und Verteilung auf verschiedene Bildträgergattungen) berücksichtigt und die Frage nach den Produktionszentren stellt. Dies ließ uns z.B. oben in § 111 die Befunde von ‚Herrin der Muttertiere‘ und ‚Herrin der Löwen‘ differenzieren.

geschnitten und mit Innenzeichnungen versehen, die durch schematische parallele Striche charakterisiert sind. Von wenigen Ausnahmen abgesehen sind die Basisdekorationen vertikal organisiert, wobei mehrere durch horizontale Linien abgetrennte Register übereinander liegen oder der Eindruck solcher Register ohne die horizontalen Linien einfach durch übereinander angebrachte horizontale Motive hervorgerufen wird. Inhaltlich dominieren auf diesen Siegeln solar determinierte ägyptische Motive (§ 148ff).

Die *Namenssiegel* stellen eine Denkmälergattung dar, die in der Levante ebenfalls am Ende des 9. und zu Beginn des 8. Jhs. neu auftaucht. Es handelt sich um Siegelamulette, die dadurch charakterisiert sind, daß sie neben dem ikonographischen Motiv den Namen des Besitzers oder der Besitzerin tragen, meist mit dem *lamed* der Zugehörigkeit davor. Häufig ist ihnen der Name des Vaters beigelegt, meist, aber nicht immer mit *bn* „Sohn des“ oder *bt* „Tochter des“ verbunden. Manchmal steht auch ein Titel oder eine Berufsbezeichnung dabei (vgl. überblickshalber Lemaire 1988; Sass 1993).<sup>129</sup>

Das Material wird im Folgenden nach ikonographischen Gesichtspunkten gruppiert. Zwar kann die religionsgeschichtliche Diskussion nun verschiedentlich mit epigraphischen Quellen angereichert werden, die ab der 2. Hälfte des 9. Jhs. reichlicher zu fließen beginnen (§ 125ff). Da aber die inschriftlichen Quellen in der Regel sehr viel besser bekannt und – in der Regel unter völliger Vernachlässigung der nicht-literarischen Dokumentation – auch immer wieder Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion gewesen sind, werden wir die Ikonographie, der besonderen Eigenart dieses Bandes entsprechend, weiterhin in den Vordergrund stellen. Nach einem Blick auf wesentliche Gemeinsamkeiten der ikonographisch dokumentierten religiösen Vorstellungswelten Israels und Judas (§ 114-118) sollen auch ihre je spezifischen Eigenheiten skizziert werden.

---

<sup>129</sup> Wir werden auch im Bereich der Namenssiegel in der Regel von Objekten mit archäologisch gesichertem Fundkontext ausgehen. Höchstens 10 % der bekannten nordwestsemitischen Namenssiegel stammen von wissenschaftlichen Ausgrabungen, alle anderen sind über den Antikenhandel bekannt geworden, wobei die hebräischen (d.h. israelitischen oder jüdischen) Siegel weit mehr als die Hälfte aller bekannten nordwestsemitischen Siegel ausmachen. Die schwierige Frage der Authentizität kann im Rahmen dieser Skizze jeweils nicht im Einzelnen diskutiert werden (vgl. zur Problematik schon Garbini 1982: 163f, neuerdings Hübner 1993; Sass 1993).

## 1. ‚Herren der Tiere‘ und Tierdarstellungen vorderasiatischer Tradition

§ 114. Unter den autochthonen anthropomorphen Gestalten begegnet in Israel wie in Juda nach wie vor der ‚Herr der Strauße‘ (s.o. § 85). Die Mehrzahl der Belege stammt aus Megiddo, Geser, Lachisch und aus über lange Zeiträume benutzten Gräbern wie Nr. 32 in Tell en-Našbe (Ende EZ I - EZ II C) oder Nr. 1 in Bet-Schemesch (EZ II A - Ende EZ II B). Leider erlaubt die mangelhafte Dokumentation der Fundkontexte vielfach keine genaue chronologische Differenzierung zwischen EZ II A und B – ein grundsätzliches Problem, das sich jedem Versuch, die Hauptlinien der religionsgeschichtlichen Entwicklung anhand der archäologischen Funde nachzuzeichnen, immer wieder störend entgegenstellt. Doch scheint am Übergang vom 10. zum 9. Jh. ein neuer Typ mit nur einem Straußen aufgekommen zu sein, u.a. repräsentiert durch Skaraboiden aus el-Gib und Tell en-Našbe (Dajani 1953: Pl. 10, 65; McCown 1947: Pl. 54,7) sowie ein etwas jüngerer Stück aus Megiddo (Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,38). Hier steht die anthropomorphe Gestalt nicht mehr dominierend und frontal im Zentrum der Komposition, sondern dem einzelnen Straußen gegenüber. Die erhobenen Arme weisen auf den ‚Herrn der Strauße‘ zurück. Da diese auf lokalen Skaraboiden derselben Machart auch Verehrung signalisieren können und die Gestalt das Tier nicht deutlich am Hals zu packen scheint, läßt sich nicht sicher sagen, ob es sich immer noch um den ‚Herrn‘ oder nicht vielmehr um einen menschlichen Verehrer handelt. Letzteres würde bedeuten, daß nun auch der ‚Herr der Strauße‘ teilweise durch sein Attributtier substituiert wurde (s.u. Abb. 379). Die Möglichkeit dieser Substitution belegen z.B. zwei in derselben Werkstatt gefertigte Skaraboide aus Lachisch, von denen einer die traditionelle Konstellation, der andere zwei *tête-bêche* angeordnete Strauße ohne menschliche Gestalt zeigt (Abb. 195a-b; vgl. Tufnell 1953: Pl. 43A/44,86; Pl. 44A/45,143). Wiederholt sind auf Skaraboiden des 10./9. Jhs. auch ein Strauß und ein Capride ohne Begleitung eines Menschen bzw. einer Gottheit belegt (Lamon/Shipton 1939: Pl. 69f,40; Loud 1948: 153,238). Der nur schwer zu bändigende Strauß, dessen Verhalten dem Menschen nicht immer einsichtig ist, repräsentierte nicht nur eine triste, bedrohlich-unheimliche Welt (vgl. Ijob 39,13-18; Keel 1978: 64-68; Keel u.a. 1984: 161f), sondern aufgrund seiner rätselhaften Existenz am Rande des Kulturlandes auch eine numinose Größe, der man Respekt und Verehrung entgegenbrachte (vgl. das ähnlich ambivalente Verhältnis zum Krokodil, zum Skorpion, zum Löwen usw.). Angst, Respekt

und Faszination vor dem Dämonisch-Numinosen liegen hier sehr nahe beieinander.

§ 115. Neben dem typisch palästinischen ‚Herrn der Strauße‘ erscheint in der EZ II B auch ein ‚Herr der Capriden‘: In Dan sind vier Fragmente von Tongefäßen mit jeweils identischem Abdruck eines Stempelsiegels gefunden worden, zwei im Bereich des Temenos, zwei im Torareal, auf denen eine männliche Gestalt mit kurzem Schurz zu sehen ist, die zwei nach außen gewendete Capriden (wohl Steinböcke) an den Hörnern hält (Abb. 196a-b; vgl. Biran 1982: 27, 42 Anm. 25). Das Motiv des ‚Herrn der Capriden‘ ist in Palästina schon in der ausgehenden MB-Zeit belegt (Keel 1978: 92f mit Abb. 19b). In der EZ II B bleibt es vorderhand auf einige wenige Belege beschränkt<sup>130</sup>, so daß sich über Status und Verbreitung dieses ‚Herrn‘ nicht viel sagen läßt. Eine menschliche Gestalt zwischen zwei nach innen gewendeten Capriden ist auch auf je einem lokalen Kalksteinskaraboiden aus der Gegend von Samaria (Abb. 197a<sup>131</sup>) bzw. aus Bet-Schemesch (Rowe 1936: Nr. SO. 19) zu sehen; ob es sich hier um einen ‚Herrn‘ oder um eine ‚Herrin‘ (vgl. Abb. 165a, 166b) handelt, läßt sich nicht sicher entscheiden. Das gleiche Problem stellt sich bei der menschengestaltigen Größe, die auf je einem grob geschnittenen Rollsiegel aus Ta’anach (Abb. 197b) und Hazor (Abb. 197c, Str. IX, Ende 10. Jh.) zwischen Capriden bzw. Löwen dargestellt ist, und einer Gestalt zwischen Löwen auf einem Skaraboiden, der in Jericho gekauft worden ist (Keel-Leu 1991: Nr. 79). Die zweigartig stilisierten Bäumchen, die auf den beiden Rollsiegeln als Szenentrenner fungieren, könnten auf die Göttin weisen, die dann wohl – wie auf Abb. 184 – nackt dargestellt wäre. Aber angesichts des sonstigen Fehlens einer weiblichen Gottheit in der Glyptik der EZ II B ist vielleicht doch eher mit einem ‚Herrn‘ zu rechnen.

§ 116. Die Tendenz zur nicht-anthropomorphen Darstellung von Gottheiten, die in der Ikonographie der EZ II A in verschiedensten Bildträgergattungen beobachtet werden konnte, hat sich grundsätzlich auch in der EZ II B erhalten (zu einigen Ausnahmen s.u. § 121ff). In Fortführung einer Entwicklung, die wir bereits in der EZ II A beobachtet hatten (s.o. § 94), begegnen in der EZ II B immer wieder Tiere, bes. *Capri-*

---

<sup>130</sup> Ein in Geser gefundener Konoid aus „blauem Glas“(?; Macalister 1912: II 347; III Pl. 214,29) dürfte assyrisch sein und in die EZ II C datieren (vgl. ebd. I 359 mit Fig. 186).

<sup>131</sup> Unveröffentlicht, 17,4 x 14 x 9,3 cm; früher in der Slg. Clark, YMCA, Jerusalem, Nr. 201; heutiger Verbleib unbekannt.





195a



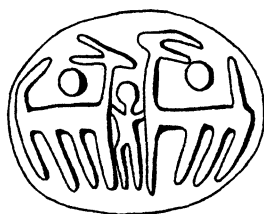
195b



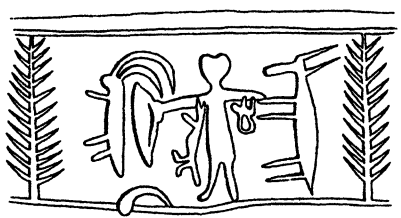
196a



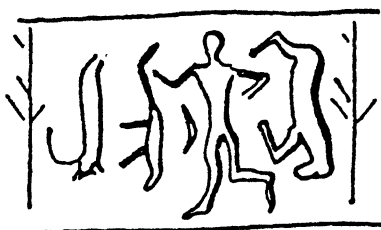
196b



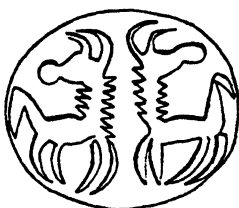
197a



197b



197c



198a



198b

den, ohne menschliche bzw. menschengestaltige Begleitung. Wo diese Tiere sich paarweise gegenüberstehen, wie auf zwei Skaraboiden aus Knochen bzw. Kalkstein aus Lachisch (Abb. 198a-b), ist das Fehlen eines zentralen numinosen Elements, sei es eines ‚Herrn‘, einer ‚Her-rin‘, eines Baumes (vgl. Abb. 222a-b) oder Bäumchens, besonders auffällig (vgl. weiter Reisner 1924: II Pl. 57a,7; Rowe 1936: Nr. SO. 29; McCown 1947: Pl. 54,22).

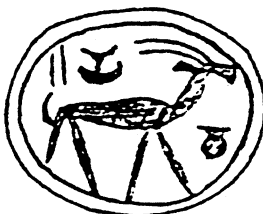
Wo die Tiere *tête-bêche* angeordnet werden (Petrie 1930: Pl. 48,560; Rowe 1936: Nr. SO. 36; vgl. Abb. 195b), verschiebt sich die Komposition stärker zum Ornamentalen, ebenso, wo sie gegenständig Rücken an Rücken dargestellt werden (Yadin 1961: Pl. 216,13-14; Pl. 253, 10). Vielfach erscheinen sie nun auch einzeln schreitend, ab und zu neben einem pflanzlichen Element (vgl. Abb. 269a-c und als repräsentative Gruppe aus dem Lachisch des 8. Jhs. die drei Skaraboide von Abb. 199a-c; aus Megiddo Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,35; Pl. 69/ 70,17.34 u.ö.).

Im Vergleich zur EZ II A treten – bei aller Zurückhaltung, die angesichts der Fundlagendokumentation geboten ist – einige Unterschiede hervor: Auffällig ist zunächst, daß kaum mehr menschliche Verehrer neben den Capriden begegnen (vgl. § 94). Der Skorpion, der in § 93 ein regelmäßiger Begleiter der Capriden war, wird in der EZ II B seltener (evtl. Grant 1934: Fig. 3,16; McCown 1947: Pl. 54,19, die aus der EZ II A stammen können). Säugende Muttertiere (s.o. § 88, 92) sind in der EZ II B ein hervorragendes Motiv des phönizischen und syrischen Kunsthandwerks (Keel 1981: 128-136), fehlen aber auf den in Samaria gefundenen Elfenbeinen (Crowfoot u.a. 1938: Pl. 10,7 läßt sich kaum so ergänzen) ebenso wie in der lokalen israelitischen und jüdischen Glyptik des 9. und 8. Jhs. (vgl. Shuval 1990: 105-111). Die Assoziation des Capriden mit einem Bäumchen scheint zu Beginn der EZ II B eine Zeit lang weiter gelaufen (vgl. etwa Tufnell 1953: Pl. 43A/44,90. 92), dann aber zumindest in der lokalen Glyptik aufgegeben worden zu sein (zu zwei Capriden am Baum vgl. aber unten Abb. 222a-c).

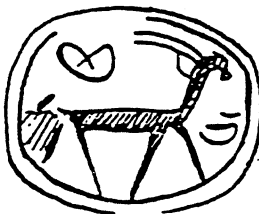
Die große Mehrheit der Capridendarstellungen auf den Stempelsiegeln der EZ II B verweist kaum mehr auf eine im Hintergrund stehende weibliche Gottheit. Vielmehr handelt es sich – wie teilweise schon in der MB II B (s.o. § 11) – um sexuell indifferente Tier- bzw. als solche um Segensbilder, die Lebenskraft und Gedeihen evozieren. Die vier genannten ikonographischen Differenzen gegenüber der EZ I-II A lassen sich zusammengenommen als Aspekte einer einzigen, nun definitiv etablierten Entwicklung verstehen: Motive, die in einem privilegierten Verhältnis zu einer weiblichen Göttin stehen und evtl. auf diese ver-



199a



199b



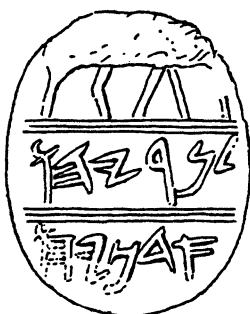
199c



200a



200b



200c



200d

weisen könnten, sind im Repertoire der *israelitischen und juddäischen* Siegelschneider des 9./8. Jhs. kaum mehr vertreten.

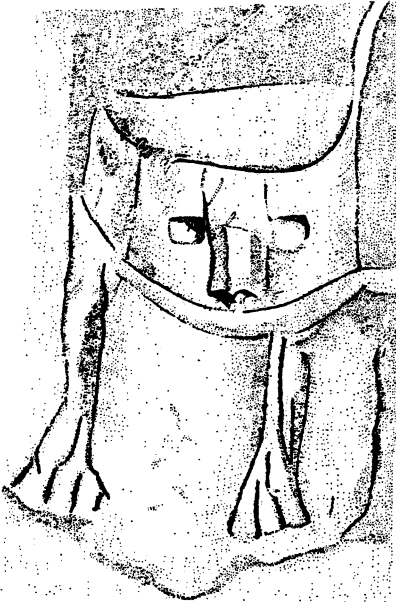
§ 117. ‚Neutrale‘ Tierbilder haben im 8., ja auch noch im 7. Jh. weder in Israel noch in Juda generell Anstoß erregt. Auf einem Elfenbein der südsyrischen Schule aus Samaria sind schreitende männliche *Hirsche* dargestellt (Abb. 200a; I. Winter 1981: 113; vgl. Stern 1978b: 12-15), wie sie auch auf zeitgenössischen Stücken aus Arslan Taş und Nimrud begegnen. In Juda wurden offenbar Darstellungen von *Hirschkühen* bevorzugt: Eine ziehende, Futter oder Wasser suchende Hirschkuh erscheint auf mindestens einem halben Dutzend juddäischer Namenssiegel und Bullen des 8. und vor allem des 7. Jhs. (Abb. 200b-d; Avigad 1979: 126 Nr. 9; Bordreuil 1986a: Nr. 42). Die Vorliebe der juddäischen Siegelschneider für Hirschkühe hängt kaum mit der traditions-geschichtlichen Verbindung dieser Tiere zur Göttin zusammen (dazu Keel 1986: 92ff), sondern dürfte indirekt mit Ps 42,2 zu erklären sein, wo die nach Wasser suchende Hirschkuh als Metapher für die *næpæš* „Lebensgier“ des betenden Subjekts erscheint (*næpæš* ist feminin; das *taw* in *’ylt* „Hirschkuh“ ist durch Haplographie ausgefallen). In der Hirschkuh stellt sich der Siegelbesitzer selbst als Beter und Verehrer dar. Die Praxis, sich selber auf seinem Siegelamulett als Verehrer darzustellen, ist auch auf den südpalästinischen Knochensiegeln (s.u. § 157ff) belegt.

§ 118. Auch *Löwen*, die in der Bronzezeit ebenso wie Capriden und Hirschkühe zur Sphäre der Göttin gehörten und noch in der EZ II A auf den Kultständen von Ta’anach und Pella in deren Umgebung erschienen (s.o. Abb. 126, 182 und 184), treten in der Ikonographie der EZ II B nun in ganz anderer Funktion auf, nämlich entweder als Repräsentanten oder Verkörperungen des Pharaos auf den juddäischen Knochensiegeln (s.u. § 158) oder als aggressive Wächtertiere, wie sie uns schon am Throne Salomos begegnet sind (s.o. § 105). Ihre Bedeutung zeigt sich daran, daß sie in ganz verschiedenen Medien und sowohl in Juda wie in Israel belegt sind.

Im eisenzeitlichen Juda sind Wächterlöwen durch eine 50 cm lange, mindestens teilweise rot bemalte Kalksteinplastik vom Tell Bet Mirsim bezeugt (Abb. 201). Da die eine (rechte) Seite des Löwen gerade abgeschnitten ist, nimmt R. Amiran (1975) an, daß er ursprünglich mit einem verlorenen zweiten Löwen ein Paar gebildet und zusammen mit diesem ein zentrales Objekt flankiert habe. Die Datierung des Löwen



201



202

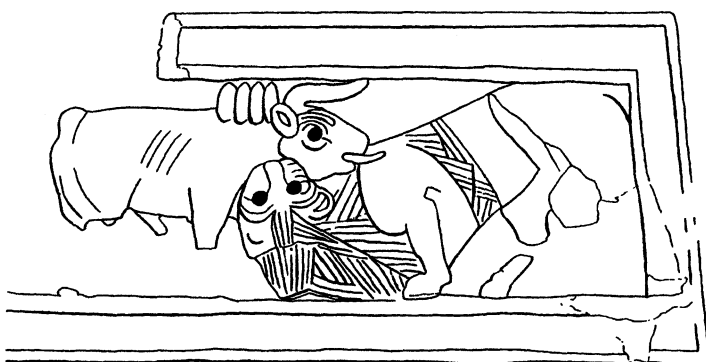
ins 9. Jh. ist allerdings umstritten.<sup>132</sup> Zwei grobe Ritzzeichnungen in einem Grab des 9. Jhs. bei Tell 'Eṭun (Abb. 202) scheinen frontal dargestellte Löwendämonen zu zeigen.<sup>133</sup> Diese flankieren den Eingang des Grabes und schauen ins Grab hinein; ihre Funktion war also nicht, das Grab und die Ruhe der Toten zu sichern, sondern die Geister der Verstorbenen von den Lebenden fernzuhalten (H. Weippert 1988: 488f).

In Israel begegnen Löwen vornehmlich auf Elfenbeinen und Namenssiegeln. Das Thema des einen Stier anfallenden kämpferischen Löwen, das zweimal auf den Elfenbeinen aus Samaria belegt ist (Abb. 203; Crowfoot u.a. 1938: Pl. 10,2), hat Vorläufer in der nordsyrischen Elfenbeinproduktion der SB-Zeit (vgl. Abb. 143a; Loud 1948: Pl. 204, 3). Syrische Stilmerkmale weisen auch zwei rundplastisch gearbeitete, liegende Wächterlöwen auf (Abb. 204), deren Dübellöcher an den Seiten bzw. rechteckige Öffnung im Rücken darauf hinweisen, daß es sich um Versatzstücke für Möbel, etwa einen Thron oder ein Bett, gehandelt haben muß (Schroer 1987a: 382-385). Liegende Löwen in eben dieser Funktion finden sich am Bett Assurbanipals auf einem berühmten Relief aus dessen Palast in Ninive (ANEP Nr. 451 = Keel 1986: Abb. 38). Wenngleich auf diesem Bett, vielleicht einem Beute-, sicher aber einem Importstück aus Syrien, auch Elfenbeindekor mit dem Motiv der ‚Frau am Fenster‘ (s.u. § 123) vorkommt (an den Verstrebungen zudem noch springende Löwen), so haben diese Tiere doch weder hier noch in Samaria etwas mit der syrischen Göttin zu tun, sondern sind zu Wächtertieren umfunktioniert worden, die keiner bestimmten Gottheit zugeordnet werden können.

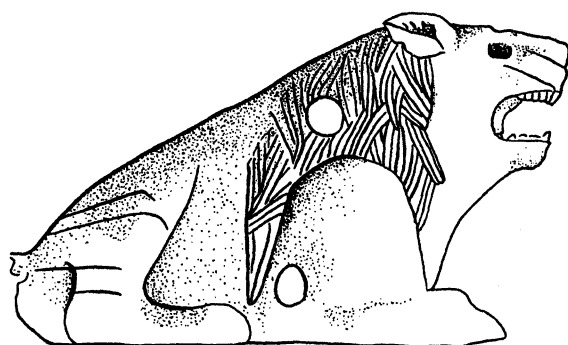
S. Mittmann hat den Brauch, Luxusbetten mit derartigen apotropäischen Löwendarstellungen zu dekorieren, mit der in Am 3,12 als illusorisch apostrophierten Sorglosigkeit der ausbeuterischen Oberschicht von Samaria in Verbindung gebracht und angenommen, daß der Löwe auf den samarischen Betten als stehendes Symbol „natürlich Jahwes

<sup>132</sup> Vgl. zuletzt Holladay (1987: 293f Anm. 125), der mit Hinweis auf den monumentalen liegenden Torlöwen von Hazor (s.o. S. 56f) wieder für eine Ansetzung in die SB II B eintritt.

<sup>133</sup> Wenning schlägt vor, sie als Darstellungen des Bes zu identifizieren (1991a: 945; vorsichtiger Wenning/Zenger 1990: 292 mit Anm. 13). Die für Löwen unübliche frontale Wiedergabe könnte für diesen Vorschlag sprechen, einzelne Details wie die geraden Beine und Tatzen (anstelle gekrümmter menschlicher Beine und Füße) dagegen, zumal im selben Grab noch sechs weitere Tierköpfe dargestellt sind, die nicht als Bes-Köpfe identifiziert werden können. Typische Bes-Attribute wie Feder schmuck, Bart oder Schwanz, die auf einem Skaraboiden aus dem gleichen Grab deutlich zu erkennen sind (s.u. Abb. 226c), fehlen bei allen Skulpturen.



203



204



205a



205b



205c

Macht ... repräsentierte“ (1976: 166). Etwas vorsichtiger will auch H. Weippert „nicht ausschließen, daß die Samarier das apotropäisch eingesetzte Löwenbild *bona fide* auf Jahwe bezogen und in ihm letztendlich denjenigen verehrten, der ihnen im Schutz des Löwen Sicherheit garantierte“ (1985: 17). In der Tat bieten die phönizische und die südsyrische Kunst in der EZ II C vereinzelte Beispiele für männliche Gottheiten, die auf schreitenden Löwen stehen (vgl. ANEP Nr. 486; Ornan 1993: Fig. 35). Daß in Samaria Jahwe auch als apotropäische Schutzgottheit verehrt wurde, ist anzunehmen, doch sind die Löwenbilder auf Gebrauchsmöbeln schwerlich als Ausdruck der *Verehrung* einer bestimmten Gottheit zu verstehen. Sie zeigen aber, daß man den Löwen als besonders schutzmächtiges Bild verstanden hat; der prophetische *Vergleich* Jahwes mit einem brüllenden Löwen (vgl. nur Am 3,8; Hos 5,14; 13,7), der nun allerdings als Angreifer *gegen* Israel auftritt, muß vor diesem Hintergrund für Israelitinnen und Israeliten besonders drastisch und schockierend gewesen sein (vgl. aber unten § 223f).

Das ursprünglich nordsyrische Motiv des brüllenden Löwen mit aufgerissenem Rachen ist im 1. Jt. in der südsyrischen Glyptik intensiv rezipiert worden. Liegende brüllende Löwen sind sowohl auf phönizischen wie auf aramäischen Siegeln belegt (Bordreuil 1986a: Nr. 1, 88f). Schreitende oder angreifende Löwen, letztere dann in leicht geduckter Haltung mit parallel aufgestemmtten Vorderläufen, sind charakteristisch für die aramäische und nordisraelitische Glyptik des 8. Jhs.; auch hierzu gibt es einige phönizische Belege (Buchanan/Moorey 1988: Nr. 276; Culican 1986: 390 Pl. 36,c-d). Stets handelt es sich um wertvolle Siegel aus hartem Stein (Jaspis, Achat, Karneol) oder Lapislazuli. Das berühmteste Stück dieser Gruppe, von der mittlerweile über ein Dutzend Exemplare mit hebräischen oder aramäischen Besitzernamen bekannt geworden sind (Lemaire 1990a; Archäologie zur Bibel 1981: 311 Nr. 268), ist das in Megiddo gefundene Siegel des *šm' 'bd yrb'm*, eines hohen Beamten Jerobeams II., vielleicht des Provinzgouverneurs von Megiddo (Abb. 205a). Ansonsten begegnet das Motiv auf Privatsiegeln ohne Amtsbezeichnung, etwa auf denen unbekannter Herkunft des *š'ybb* (Abb. 205b) und des *š'n'l* (Abb. 205c), ohne Legende auf einem Siegelabdruck aus Hazor Str. V A (2. Hälfte des 8. Jhs.; Yadin u.a. 1960: Pl. 89,5; 102,23; 162,5). Im Gegensatz zur sonstigen horizontalen Anordnung ist das Siegel von Abb. 205c in ‚phönizischer‘ Manier in übereinanderliegende Register unterteilt; unter dem Löwen erscheint ein geflügelter, die Sonnenscheibe vor sich her bewogender Skarabäus, ein ägyptisierendes, im phönizisch-israelitischen Kunsthandwerk sehr beliebtes Motiv aus dem solaren Bereich (s.u. § 151).



Löwen- und Sonnensymbolik konnten also, obwohl ganz verschiedener Herkunft und Bedeutung, im Rahmen des israelitischen Symbolsystems kombiniert und als komplementär verstanden werden (vgl. noch McCown 1947: Pl. 58,74; vgl. auch das ganz außergewöhnliche phönizische Siegel Bordreuil 1986a: Nr. 5 und für die EZ III unten § 224). Frauennamen sind auf Löwensiegeln nicht belegt. Ebenso fehlen bislang eindeutig jahwistische Namen, doch kann dies ein Zufall sein. Immerhin scheint klar zu sein, daß die brüllenden Löwen der EZ II B – die im Gegensatz zu den friedlicheren Qudschu-Löwen den Schwanz immer hoch über ihren Rücken gebogen haben – nichts mit einer Göttin zu tun haben, sondern Ausdruck einer männlich determinierten Machtsphäre sind.

Dies dürfte auch für die aggressiven brüllenden Löwen gelten, die in der EZ II B-C im Südreich Juda belegt sind, dort allerdings auf anderen Bildträgern: Ein ins 8. oder 7. Jh. datierender brüllender Löwe in Terrakotta, der aus der Gegend von Bet Aula bei Hebron stammen soll (**Abb. 206a**), erinnert in seiner Haltung stark an die des Tieres auf Abb. 205a. Etwas unbeholfener erscheint das Tier auf einer Ritzzeichnung, die sich neben den Anfangsbuchstaben des hebräischen Alphabets und anderen Kritzeleien auf einer Stufe der Treppe fand, welche im Lachisch des 8. Jhs. zum Palast des Gouverneurs führte (**Abb. 206b**; Tufnell 1953: 85.118; Pl. 48,3). Wie im Nordreich konnte Jahwe auch in Juda im Bild des brüllenden Löwen vorgestellt werden (vgl. Am 1,2; Joel 4,16; s.u. § 222f). Aber auch diese Darstellungen können kaum als Symbol- oder Attributtier Jahwes verstanden werden, sondern bringen eher den Respekt zum Ausdruck, den man dem mächtigen Tier entgegenbrachte (vgl. Gen 49,9; Dtn 33,22; für schreitende Löwen auf Knochensiegeln s.u. § 138; für Löwen auf offiziellen jüdischen Siegelabdrücken der EZ III s.u. Abb. 268a-c).

## 2. Israel: Gott und Stier und andere Ba'al-Gestalten

§ 119. Die Jahwe-Verehrung bei einem oder mehreren Jungstierbildern (*‘egæl*, *‘agālīm*)<sup>134</sup> war nach dem Zeugnis des Alten Testaments wich-

<sup>134</sup> Die Überlieferung schwankt bezüglich der Zahl: Das Deuteronomistische Geschichtswerk rechnet mit *zwei* in Bet-El angefertigten Stierbildern, von denen eines in Bet-El bleibt, während das andere in Dan aufgestellt wird, d.h. je im nördlichsten und südlichsten Verwaltungszentrum des Reiches (1 Kön 12,28-30.32; 2 Kön 10,29; 17,16). Im Hoseabuch ist aber in der Regel nur von *einem* Jungstier(bild) die Rede, das in 10,5f mit Bet-Awen/Bet-El verbunden wird, in 8,5f aber „Jungstier von Sama-

tigstes Proprium des von Jerobeam nach der ‚Reichstrennung‘ begründeten nordisraelitischen Staatskultes (vgl. Hahn 1981; Schroer 1987: 84-104; Smith 1990: 51 u.v.a.). Nimmt man die im Zusammenhang mit der Aufstellung der Stierbilder in den Heiligtümern von Bet-El und Dan überlieferte Proklamationsformel beim Wort („Hier sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Lande Ägypten heraufgeführt haben ...“), dann hat die Maßnahme programmatische Bedeutung gehabt, insofern gleichzeitig die Emanzipation von ägyptischer wie von Jerusalemer Vormundschaft zum Ausdruck gebracht werden sollte.

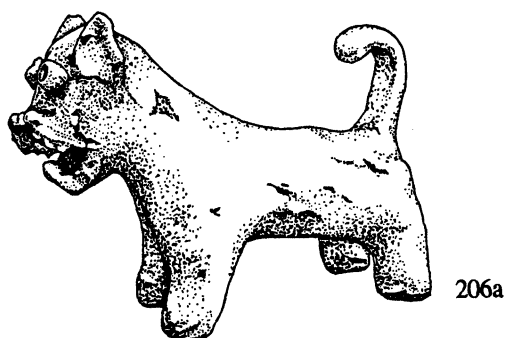
Jerobeams Stierbilder werden gewöhnlich entweder in Analogie bzw. Opposition zum Jerusalemer Kerubenthron als Postamente für den unsichtbar auf ihnen stehenden Jahwe (Hahn 1981: 332-334; vgl. Abb. 44) oder in Analogie bzw. Opposition zur Lade präsenztheologisch als Manifestationen Jahwes interpretiert (ebd. 359-362; Schroer 1987a: 100f). Bei beiden Interpretationen stellt sich die Frage nach Entsprechungen in der zeitgenössischen Ikonographie.

Darstellungen einer anthropomorphen Gottheit auf einem Trägartier, wie sie in der SB-Zeit und EZ I beliebt waren (s.o. Abb. 44, 70-72, 134a, 137-138), sind in der EZ II B äußerst selten. Auf zwei Skaraboiden aus Samaria läßt sich das Trägartier aufgrund des langen Schwanzes eindeutig als Bovine identifizieren (Abb. 207a-b); auf einem weiteren aus Lachisch dürfte es sich eher um einen Capriden handeln (Tufnell 1953: Pl. 43A/44,80). Die Seltenheit des Gottes auf dem Stier mag man zunächst mit dem Fehlen einer anthropomorphen Jahwe-Ikonographie und mit dem Umstand erklären, daß der Darstellungstyp ‚Gottheit auf Trägartier‘ in Palästina schon am Ende der EZ I außer Kurs geraten war, dies im Gegensatz zu Nordsyrien und Mesopotamien, wo er sich bis ans Ende der EZ großer Beliebtheit erfreut hat. Noch auffälliger ist aber, daß auch der schreitende, springende bzw. mit gesenktem Kopf angreifende Bovine, wie er auf den Siegeln der nord-

---

rien“ heißt. Nur in 13,2 erscheint der Plural („Menschen küssen Kälber!“). Die Überlieferungen vom ‚Goldenen Kalb‘ der Wüstenzeit (Ex 32; Dtn 9,16ff; Ps 106,19f; Neh 9,18) nennen stets nur ein Stierbild, doch dürfte dies mit dem paradigmatischen Thema zusammenhängen.

Man hat von daher entweder die Existenz eines Reichsheiligtums in Dan ganz bestreiten und das Jungstierbild von Dan als deuteronomistische Fiktion erklären oder aber umgekehrt den Singular bei Hosea dadurch erklären wollen, daß Dan nach 734/3 mit der Provinz Megiddo von Israel abgetrennt worden sei. Außer Frage steht jedenfalls die Priorität Bet-El gegenüber Dan, wie sie schon in 1 Kön 12 aufgrund der Opposition gegen Jerusalem und dessen Tempel deutlich wird. Durchaus wahrscheinlich ist auch, daß Jerobeams Maßnahme an eine ältere, lokale Stierbild-Tradition anknüpfen konnte (vgl. oben § 69).



206a



206b



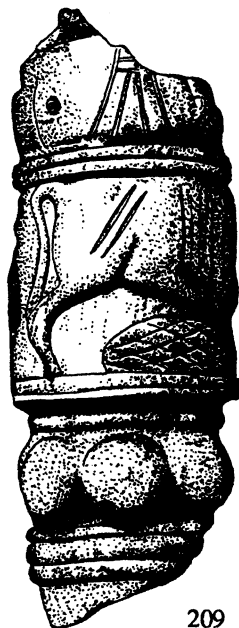
207a



207b



208



209

syrischen Hämatitgruppe und lokalen Adaptationen im 10. Jh. recht häufig belegt war (s.o. § 89), in der israelitischen Glyptik der EZ II B höchstens episodisch auftaucht, was u.a. damit zusammenhängt, daß Handelsbeziehungen Israels mit Nordsyrien nun gegenüber der Kooperation mit den Phöniziern eine marginale Rolle spielten.<sup>135</sup> Auf einem hohen Stempel mit rechteckiger Basis aus Samaria ist waagrecht über dem Stier ein Verehrer dargestellt (**Abb. 208**). Dieselbe Anordnung findet sich auch auf einem Konoiden aus Akko (Giveon/Kertesz 1986: Nr. 148) und auf dem Skaraboiden des Judäers *gdyhw*, einem Siegel, dessen Authentizität aber sehr fraglich ist (Avigad 1989a: Nr. 2). Sie erinnert an die oben in § 94 genannten Siegel mit Verehrer hinter einem Capriden.<sup>136</sup> Ansonsten begegnet ein angreifender Stier auf einem Knochengriff vom Tell en-Naṣbe (**Abb. 209**). Der kämpfende Stier gehört zum festen Repertoire der syrischen Elfenbeinkunst (s.o. Abb. 143a-b). Daß der Stier hier eine Gottheit repräsentiert, ist allerdings ebenso unwahrscheinlich wie bei den in § 118 diskutierten Wächterlöwen. Immerhin wäre einer Interpretation, die das Motiv rein ‚dekorativ‘ verstehen wollte, entgegenzuhalten, daß auf zwei vergleichbaren Griffen aus Knochen bzw. Elfenbein (unten Abb. 210 und 214) Gottheiten in anthropomorpher Gestalt dargestellt sind.

Sonstige Belege für schreitende Bovinen auf Siegeln stammen aus dem Südreich Juda (vgl. oben Abb. 185a aus Bet-Schemesch) bzw. gehörten Judäern (Galling 1941: Nr. 31, Siegel des *šm ʿyhw bn ʿzryhw*) und lassen sich schon deshalb kaum mit Jerobeams Stierbildern in Verbindung bringen. Die in der EZ II relativ häufig belegten Darstellungen von Bovinen aus Terrakotta sind großmehrheitlich in Juda bzw. Südpalästina gefunden worden. Holland (1977: 126f) zählt 143 Belege,

<sup>135</sup> Dieser Befund steht in auffälligem Gegensatz zu dem der ammonitischen Glyptik der EZ II B-C, wo der springende oder schreitende Stier häufig belegt und wohl auf den Gott Milkom zu beziehen ist (z.B. Aufrecht 1989: Nr. 1, 3, 5, 11, 13a, 30, 52, 91f, 132f, 135f; vgl. Hübner 1993). Ebenso selten wie die schreitenden und springenden Stiere sind auf palästinischen Siegeln der EZ II Stierprotome, die in der ammonitischen Glyptik ebenfalls auf Milkom bezogen werden können (z.B. Aufrecht 1989: Nr. 79). Auf die Assoziation von ‚Wettergott‘ und Stier könnten evtl. der Bovinenkopf vor einem ‚schlagenden Gott‘ auf einem unveröffentlichten Skarabäus aus Achsib (Jerusalem, IAA Nr. 48-630) und der hinter einem ‚schlagenden Gott‘ mit Blüte(!) auf einem Rollsiegel aus Hazor Str. V A (Ende der EZ II B) weisen, das ganz klar SB-zeitlichen Traditionen verpflichtet ist (Yadin u.a. 1960: Pl. 162,2).

<sup>136</sup> Die Konstellation findet sich außerdem auch auf die beiden Flachseiten einer rechteckigen Platte verteilt, die in Str. IIIa (ca. 950-850) auf dem Tell Abu Huwam gefunden worden ist (Hamilton 1935: 27 Nr. 142). Die Siegelform weist allerdings auf eine Herstellung des Stücks in der SB II.

darunter 75 vom Tell Gemme, 32 aus Jerusalem und nur gerade 3 aus Bet-El oder 5 aus Samaria.<sup>137</sup> Die meisten dieser Terrakotten datieren erst in die EZ II C. Sie können auch deshalb nicht mit einer spezifisch israelitischen Jahweverehrung bei Jungstierbildern korreliert werden. Insgesamt ist der Befund recht klar: Stierdarstellungen haben in der israelitischen Kleinkunst der EZ II B nicht den dominierenden Stellenwert, den man aufgrund der Bedeutung der Kultbilder Jerobeams in der Überlieferung erwarten würde. Religionsgeschichtlich im Sinne der „longue durée“ interpretiert, scheint dies deutlich für die u.a. von H. Motzki (1975; vgl. Ahlström 1984: 11) vertretene These zu sprechen, daß es sich bei Jerobeams Kultmaßnahme nicht um eine eigentliche Neuerung handelte – die Propaganda erfordert und damit eine entsprechende Produktivität in der Kleinkunst hervorgerufen hätte –, sondern um die Revalorisierung eines traditionellen Kultbildes von Bet-El, vermutlich eines *leftovers* aus der SB-Zeit oder der EZ I (vgl. Abb. 44f, 142), das ursprünglich wohl eher mit El als mit Ba‘al verbunden war (vgl. den Ortsnamen „Haus/Tempel Els“ sowie 2 Kön 23,15, wonach sich in diesem Heiligtum im 7. Jh. auch eine Aschera befand; zu dieser s.u. S. 263).

§ 120. E.A. Knauf will die Mehrzahl der Stierbilder in 1 Kön 12,28 usw. als Hinweis auf die Verehrung einer Triade von Gottheiten verstehen, weil in Papyri des 5. Jhs. aus der jüdischen Militärkolonie von Elephantine neben Jahwe u.a. zwei Gottheiten namens ‘*ntyhw* „Anat-Jaho“ und ‘*šmbyt’l* „Ischim(-Bet-El)“ bezeugt sind (1988b: 155f). Aber abgesehen davon, daß die Annahme einer Triade äußerst hypothetisch ist, da neben den genannten Gottesnamen auch Bet-El, ‘Anat-Bet-El und Herem-Bet-El begegnen (zu den Texten und ihrer Deutung vgl. Winter 1983: 494-508; s.u. § 217) und in der Überlieferung nie von drei Stierbildern die Rede ist, könnte das zweite Stierbild Jerobeams bestenfalls mit dem Gott ‘*šmbyt’l* „Ischim(-Bet-El)“ zusam-

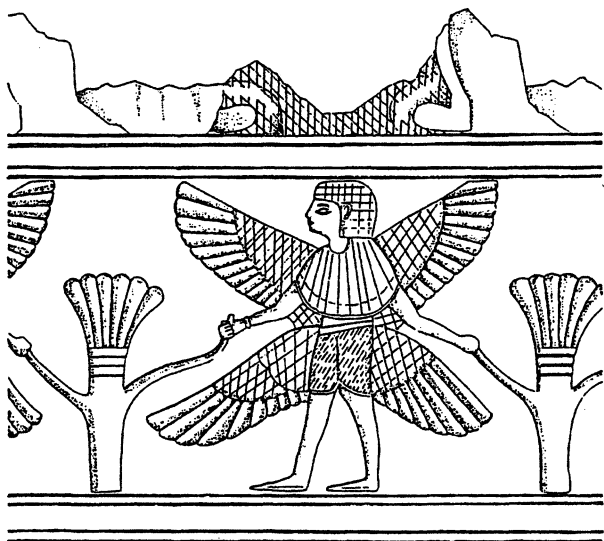
<sup>137</sup> Der auf Samaria Ostrakon Nr. 41 belegte Personenname ‘*glyw* dürfte eher als „Jungstier YWs“ denn als „Ein Jungstier ist YW“ (so wieder Ahlström 1984: 11) zu übersetzen sein, wobei sich ‘*gl* auf den Namensträger und nicht auf ein Kultbild bezieht (Fowler 1988: 120, 235, 254). Vgl. noch einen einstweilen singulären Lapislazuliskaraboiden in Form eines ruhenden Kalbes, der im Zitadellbereich von Samaria gefunden wurde (Crowfoot u.a. 1957: 88 Nr. 27; Pl. 26,8). Bei der Kultstätte E 207 von Samaria vom Ende des 8. Jhs. wurden allerdings 83 zoomorphe Gefäße in Form von Bovinen gefunden (Crowfoot u.a. 1957: 78f. 81f; Holland 1977: Type J). In welchem Zusammenhang solche funktional determinierten Gefäße mit der oder den dort verehrten Gottheiten stehen, ist nicht klar.

menhängen.<sup>138</sup> Für ‘Anat als (hypothetische) Paredros Jahwes ist das Bild eines Jungstiers (‘*ægæd*) dagegen ausgeschlossen. Allenfalls hätten ein säugendes Muttertier (s.o. § 78) oder ein Pferd (s.o. § 40, 98) auf ‘Anat verweisen können; weder das eine noch das andere sind in den Quellen für den Tempel von Bet-El bezeugt.

§ 121. Auf Produkten des phönizisch-israelitischen Kunsthandwerks der EZ II B begegnet im 8. Jh. zuweilen ein jugendlich bartloser, vierflügliger Gott, meist schreitend in kurzem Schurz. Darstellungen dieses Gottes scheinen in Phönizien und Israel recht verbreitet gewesen zu sein, wogegen sie in Juda bislang nicht bezeugt sind. Die besterhaltene Darstellung findet sich auf einer Knochenschnitzerei der südsyrischen Gruppe aus einem Privathaus der Oberstadt von Hazor Str. VI (1. Hälfte des 8. Jhs.); der jugendliche Gott hält hier mit beiden Händen je einen Ast eines stilisierten Bäumchens (Abb. 210). Knochengriffe mit gleichem oder zumindest sehr ähnlichem Dekor sind auch in Geser gefunden worden (Macalister 1912: II 343f; III Pl. 214,32), und vermutlich ist dieselbe Gestalt auch auf einem anepigraphischen Skarabäus vom selben Ort zu sehen (Abb. 211a; vgl. zur groben Ikonographie Bordreuil 1986a: Nr. 20). Erscheint der Gott hier jeweils barhäuptig, so trägt er auf nordwestsemitischen Namenssiegeln des 8. und 7. Jhs. in der Regel eine Kopfbedeckung, die der ägyptischen Doppelkrone nachgebildet ist (Galling 1941: Nr. 91-93; Giv'eon 1978: 112-116; Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 30.99; Bordreuil 1986a: Nr. 19, 61, 105; Avigad 1990a). Anstelle des Bäumchens von Abb. 210 hält er auf den Namenssiegeln meist in jeder Hand eine Blüte.

Die vier Flügel weisen den Gott als uranische Gestalt aus; dazu paßt, daß die mehr oder weniger degenerierte Krone auf den Namenssiegeln zuweilen geradezu als ‚Hörnerpaar‘ mit Sonnenscheibe oder als Scheibe allein gestaltet werden kann (z.B. Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 99; vgl. Abb. 241b-c). Jugendlichkeit und Flügelpaar charakterisierten schon in der SB-Zeit den Gott Ba‘al; die Verdoppelung der Flügel in der EZ II B potenziert den uranischen Aspekt ebenso, wie sie die Allgegenwart des Gottes markiert. Die Blüten bzw. der Baum signalisieren einen engen Zusammenhang des Gottes mit der Vegetation; Blüte oder Zweig konnten schon in der MB II B in der Hand des Wettergottes erscheinen (s.o. Abb. 32, 33b-c). Der vierflüglige jugendliche Gott dürfte deshalb namentlich am ehesten als Ba‘al – oder als eine

<sup>138</sup> In Ugarit begegnet der Gott Ischim in ‚molekularartiger‘ Verbindung mit Schagar im Namen *šgrwīm* (KTU 1.148,30f).



210



211a



211b



211c



212a



212b



213

vermittelnde, dem „Himmelsherrn“ zugeordnete Größe – zu identifizieren sein (Keel 1977a: 200-204).<sup>139</sup>

Von vier eng verwandten, vierregistrigen Namenssiegeln, deren genaue Herkunft – aus einem phönizischen, aramäischen oder israelitischen Atelier – noch nicht sicher bestimmt werden kann, bei denen aber jedenfalls weder die Besitzernamen (*šʿl*, *mnḥm*, *mqn*, *šdqy*) noch die Ikonographie einer israelitischen Zuschreibung entgegenstehen würden<sup>140</sup>, zeigen drei im mittleren Bildregister einen von Verehrern flankierten vierflügligen Skarabäus. Auf einem Stück (Abb. 211b), das einem gewissen Menachem gehört hat, flankieren die beiden Verehrer aber den vierflügligen jugendlichen Gott, der mit dem Skarabäus, einer Darstellung des Sonnengottes (s.u. § 151), offenbar austauschbar ist (vgl. Gubel 1991b: 919f). Der kurze Schurz des Gottes ist für Darstellungen des 8. Jhs. typisch. Auf solchen der EZ II C, etwa auf dem in der Nähe von Dan gefundenen Siegel des *ʿzʿ* (Abb. 211c), wird der Gott dann nach assyrischer Manier bärtig und mit langem Gewand dargestellt (vgl. noch anepigraphische Skaraboiden der EZ II C: Petrie 1930: Pl. 48,566; Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,27<sup>141</sup>).

Bei der segnenden(?) zweiflügligen, männlichen Gestalt auf einem Skaraboiden aus Megiddo (Lamon/Shipton 1939: Pl. 67f,1), die ebenfalls bartlos und im kurzen Schurz dargestellt ist und auch auf Elfenbeinen der ägyptisierenden „silhouette-inlay“- bzw. „champ-levé“-Gruppe

<sup>139</sup> Zwei Besitzer von Siegeln dieser Gruppe trugen Namen mit dem theophoren Element *bʿl* (Giveon 1978: 114f), einmal begegnet das Element *ʿl* (Bordreuil 1986 a: Nr. 20), ein anderes Mal *kmš* (Galling 1941: Nr. 92 = Timm 1989: 171f Nr. 4). Ein auf Sanchunjathon zurückgehender Passus in der „Phönizischen Geschichte“ Philos von Byblos nennt vier Flügel als Herrschaftszeichen des Kronos = Ilos/El (Praep.Ev. I 10,36f). Das Image von El und Baʿal läßt sich im 1. Jt. nicht immer klar unterscheiden; beide sind in der EZ II B solar konnotierte Himmelsgötter (s.u. S. 277f). Kamosch gehört (wie z.T. auch Jahwe) zu den Nationalgöttern vom Baʿal-Typ, mochte also auch im Bild des jungen vierflügligen Gottes wiedererkannt werden. Allerdings entsprechen sich theophores Element des Personennamens und dargestellte Gottheit auf einem Siegel ohnehin nur selten. Bei der Auswahl der Siegeldekoration kommen die religiösen Präferenzen des Siegelbesitzers oder der -besitzerin zum Ausdruck, bei der Namengebung waren es die seiner Eltern (s.u. Anm. 148).

<sup>140</sup> S.u. Anm. 266.

<sup>141</sup> Ein gutes Photo des Stücks vom Tell el-Farʿa (Süd) läßt erkennen, daß nicht eine weibliche (Keel 1977a: 196, 199 Abb. 144), sondern eine bärtige männliche Gottheit dargestellt ist. Das gleiche scheint für das Stück aus Megiddo (ebd. mit Abb. 145) zu gelten; das Original ist verschollen, so daß eine Autopsie nicht möglich ist. Bei dem moabitischen Siegel des *kmšdq* (Galling 1941: Nr. 92) könnte es sich um eine weibliche Gottheit handeln (so mit Galling auch Keel 1977a: 196, 199 Abb. 143; vgl. bes. die syrische Elfenbeindarstellung ebd. Abb. 142), doch hat Timm diese Identifikation angezweifelt (1989: 171f Anm. 24)



aus Samaria mit Blüten in der Hand erscheint (**Abb. 212a** und Crowfoot u.a. 1938: Pl. 14,8-11; vgl. I. Winter 1981: 110f), dürfte es sich ebenfalls um Ba'al oder einen diesem Gott zugeordneten Genius handeln. Dieser kann schon auf den Elfenbeinen des 8. Jhs. das lange, vorne offene Gewand tragen (Crowfoot u.a. 1938: Pl. 4,1.3). Auf syrophönizischen Elfenbeinen aus Nimrud finden sich auch weibliche Gestalten in gleicher Position (z.B. Barnett <sup>2</sup>1975: Pl. 44f S 69, 68 S 160 u.ö.), im Repertoire von Samaria sind sie aber nicht bezeugt. Ein Siegel des 8. Jhs., das einmal einem Israeliten namens yw 'b gehört hat und dieselbe Gestalt zeigt (**Abb. 212b**), ist in einem Jahrhunderte jüngeren Grab in Karthago gefunden worden (Galling 1941: Nr. 97).

Weitere solche und ähnliche jugendliche Götter und Genien mit pflanzlichen Attributen sind auf anepigraphischen Skarabäen und Skaraboiden der EZ II B(-C) noch mehrfach belegt (James 1966: Fig. 117,1; Giv'eon 1985: 132f Nr. 67; Petrie 1930: Pl. 35,426). Ohne Flügel, aber offenbar bewaffnet, erscheint ein jugendlicher Gott auf einem Skaraboiden vom Tell el-Far'a (Süd) (Petrie 1930: Pl. 39,435). Eine zweiflügelige Gestalt auf dem unveröffentlichten Siegel des *pdh* unterscheidet sich von der auf Abb. 212b nur durch einen Falkenkopf (Sass 1993: Fig. 208). Einen solchen hat auch ein vierflügeliger Gott mit Sonnenscheibe über dem Kopf vom Tell el-Far'a (Süd) (**Abb. 213**). Als ebenso ägyptisierende wie solarisierte Variante des jugendlichen Ba'al von Abb. 210-212, wie besonders die vier Flügel und die Blüten in den Händen zeigen, legt auch er die Verwandtschaft, wenn nicht gar Austauschbarkeit von jugendlichem, vierflügeligem Ba'al und Sonnengott nahe. All die Genannten lassen uranische Aspekte deutlich hervortreten und dokumentieren Ba'als Entwicklung zum solar konnotierten „Himmelsherrn“ (s.u. § 153). Was die geographische Verbreitung dieses Gottes betrifft, so ist er im Nordreich sowie auf phönizischen, aramäischen und moabitischen Namenssiegeln sicher bezeugt, in Varianten auch auf anepigraphischen Siegeln aus dem philistäischen Raum. In Juda sind solche Darstellungen dagegen bislang noch nicht gefunden worden (zur jüdischen Solarsymbolik, die nicht mit Ba'al verbunden zu sein scheint, s.u. § 160-162).

### 3. Vereinzelte anthropomorphe Darstellungen einer Göttin

§ 122. Die wissenschaftliche Diskussion über die Religion des vor-exilischen Israel und Juda ist in den letzten Jahren stark durch die Textfunde von Kuntilet 'Ağrud und Hirbet el-Qom und die Frage nach ei-

ner weiblichen Paredros Jahwes dominiert worden (s.u. § 134ff). Man hat in dieser Diskussion nicht genügend berücksichtigt, daß dominante Aspekte eines Symbolsystems in der Regel in verschiedenen Bereichen und Medien eine Rolle spielen (s.o. § 4). Im Hosea-Buch, dessen Grundbestand um 740/730, also in die ausgehende EZ II B zu datieren ist und das als Kronzeuge für die Auseinandersetzung zwischen ‚kanaanäischer‘ und ‚israelitischer‘ Religion im Israel des 8. Jhs. gilt, ist Polemik gegen Ba‘al bzw. Kultpraktiken, die mit Ba‘al in Verbindung stehen, mehrfach bezeugt (Hos 2,10.15.18f; 9,10; 11,2; 13,1).<sup>142</sup> Damit vergleichbare, explizite Polemik gegen eine weibliche Gottheit<sup>143</sup> ist bei Hosea nicht belegt. Vielleicht gibt es einige implizite Anspielungen auf eine Göttin (Hos 4,18; 14,9).<sup>144</sup> Diesem Befund entspricht, daß in der Ikonographie des bislang in Palästina/Israel bezeugten, für die EZ II B typischen phönizisch-israelitischen Kunsthandwerks nur gerade zwei oder drei anthropomorphe Darstellungen *weiblicher* Gottheiten vorderasiatischer Tradition bezeugt sind. Diese Tatsache kann unseres Erachtens für die Frage nach der evtl. Stellung und Bedeutung einer (hypothetischen) Paredros Jahwes nicht nebensächlich sein.

Zwei Belege stammen aus kontrollierten Ausgrabungen und sind im Akropolisbereich von Königsstädten des Nordreichs Israel gefunden worden. Es handelt sich zum einen um einen elfenbeinernen Salblöffel aus Hazor Str. VI (1. Hälfte des 8. Jhs.), wie die damit zeitgenössische Knochenschnitzerei von Abb. 210 ein Produkt des südsyrischen Kunsthandwerks (**Abb. 214**). Der Griff ist in Form eines stilisierten Palmettbaumes gestaltet, während die Unterseite des Löffels ein weibliches Gesicht mit gescheiteltem Haar und in dessen seitlichen Locken je eine Taube erkennen läßt. Traditionsgeschichtlich weist die Ikonogra-

<sup>142</sup> Stellen, die sich gegen den Höhenkult Israels wenden, nennen den Adressaten oder die Adressatin dieses Kultes nicht mit Namen, weshalb in der Forschung umstritten ist, ob die anvisierten Kultpraktiken dem kanaanäisch-phönizischen Ba‘al, dem ‚kanaanaisierten‘ Jahwe, dessen Image sich im 8. Jh. von dem Ba‘als nicht stark unterschieden haben dürfte (s.u. § 125, 153), oder einer Göttin (‘Astarte oder Aschera, so jüngst Braulik 1991: 119ff) galten.

<sup>143</sup> Eine bzw. gar zwei solche Gottheiten werden von Ackroyd (1983: 252), Weinfeld (1984: 122f), Loretz (1989) u.a. durch eine im Anschluß an J. Wellhausen vorgenommene Konjektur in Hos 14,9b konstruiert: cj <sup>ʾ</sup>anī <sup>ʾ</sup>anātō we <sup>ʾ</sup>asērātō. Vgl. dagegen Olyan 1988: 19-22; Hadley 1989: 109-111; Braulik 1991: 121-123 u.a.

<sup>144</sup> N. Lohfink (vgl. einstweilen Braulik 1991: 118-123) will in Hos 4,18b das textkritisch schwierige *āh<sup>h</sup>bū hēbū qalōn māginnaēhā* als „lieben sie die (Göttin), deren Schilde Schande sind“ übersetzen und auf eine weibliche Gegenspielerin Jahwes beziehen. Belege für „einen Bildtyp ..., bei dem die Liebesgöttin mit Schilden geschmückt ist“ (Braulik 1991: 119f Anm. 68), sind uns aus dem Israel der EZ II B (-C) keine bekannt.

phie der Unterseite auf die bronzezeitliche Verbindung von Göttin und Taube zurück (s.o. Abb. 16, 19-21). Die kunstvolle Ausführung läßt aber die *beiden* Seiten des Löffels wie zwei Aspekte derselben Gestalt erscheinen, den beim Gebrauch des Löffels vorne bzw. oben liegenden stilisierten Palmettbaum als den sichtbaren, vordergründigen Aspekt der Göttin, ja geradezu ihren Leib, den hinten bzw. unten liegenden als ihren verborgenen, hintergründigen Aspekt. Von „bloßer Aneinanderreihung von Einzelementen“ (H. Weippert 1988: 659) sollte man bei diesem Stück nicht sprechen.<sup>145</sup>

Da die Göttin auf dem Salblöffel als späte Manifestation der bronzezeitlichen Baumgöttin verstanden werden kann (vgl. bes. § 44 mit Abb. 81-82), legt sich eine Identifikation der Gestalt als Aschera nahe (vgl. zur Aschera-Ikonographie auch unten § 130, 137ff, 181). Das Objekt ist auf die Göttin transparent, ohne sie aber vordergründig anthropomorph darzustellen. Dieser ikonographische Befund der Transparenz, dem wir weiter unten (Abb. 219 mit § 142) noch einmal begegnen werden, trifft sich gut mit dem literarischen Befund der impliziten Anspielung(en) auf eine Göttin im Hosea-Buch. Daß sich der Befund der Transparenz ikonographisch am deutlichsten bei Bildern phönizischer Herkunft oder Inspiration zeigt (Abb. 214 und 219, vgl. auch Abb. 215), sei eigens hervorgehoben.

Handelt es sich bei der Aschera von Abb. 214 vielleicht gar um die Paredros des vierflügeligen Ba'al von Abb. 210 aus dem Nachbarhaus? Da die beiden Gestalten auf keiner Darstellung zusammen erscheinen, läßt sich die Frage nicht beantworten (vgl. aber oben Abb. 182). Die Tatsache, daß Ba'al und Aschera in nordwestsemitischen Inschriften nie ein Paar bilden, sondern nur in biblischen, deuteronomistisch redigierten Texten nebeneinander vorkommen, spricht eher gegen eine solche Paarrelation. Aber selbst wenn die beiden Gestalten einander zugeordnet werden könnten, handelt es sich doch nicht mehr um ein Götterpaar in Interaktion, wie es uns in der Ikonographie der MB II B begegnet war (s.o. § 23f).

§ 123. Die zweite Darstellung einer Frau, die eine Göttin sein könnte, findet sich auf einer Elfenbeinplakette aus Samaria mit dem bekannten Motiv der ‚Frau am Fenster‘ (Abb. 215; für weitere Fragmente desselben Motivs vgl. Crowfoot u.a. 1938: 29; I. Winter 1981: 111), „al-

<sup>145</sup> Zur Verbindung von Taube und Kosmetik vgl. auch eine vielleicht zeitgenössische, aber viel rudimentärer geschnittene elfenbeinerne Salbschale aus Beerscheba (Aharoni 1975b: 170, Pl. 17B).

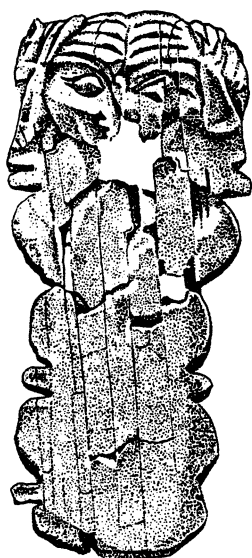
lenfalls eine Schülerarbeit, kein Importstück“ (H. Weippert 1988: 660 Anm. 49) – eine Schülerarbeit allerdings, die phönizische Vorbilder zu kopieren versuchte. Das Motiv stellt das *en face* dargestellte Gesicht einer Frau dar, das in einem Fenster über einer Balustrade erscheint. Ob die Frau als Göttin oder als – die Göttin evtl. imitierende – Hierodule zu identifizieren ist, ist umstritten (Winter 1983: 296-301). Im Gegensatz zu detaillierter ausgeführten Parallelstücken aus Arslan Taş und Nimrud trägt sie auf dem Elfenbein aus Samaria nicht den Stirnschmuck, den O. Keel als Identifikationszeichen für eine Hierodule versteht (1981: 193-212; vgl. Abb. 190e, 325). Der dreifache, stufenweise zurückgesetzte Rahmen des Fensters muß als Andeutung eines Tempels verstanden werden (vgl. dazu die in einem derartigen ‚Rahmen‘ thronende Göttin auf einem phönizischen Elfenbein bei Barnett <sup>2</sup>1975: Pl. 65 Nr. S 149).

Bemerkenswert ist bei der ‚Frau am Fenster‘ wie bei der Göttin auf dem Salblöffel aus Hazor die Konzentration auf das den Betrachter oder die Betrachterin frontal anschauende bzw. im Fenster/Heiligtum erscheinende *Gesicht*. Gegenüber den bronzezeitlichen Darstellungen der ‚nackten Göttin‘ und deren Betonung von Scham und Brüsten signalisieren diese Bilder eine wichtige Imageverschiebung, auf die im nächsten Kapitel (§ 190ff) zurückzukommen sein wird.

§ 124. Darstellungen der ‚nackten Göttin‘ mit verschiedenen Attributen (Flügel, Blüten, Löwen u.ä.) sind zwar im syro-phönizischen Elfenbein-repertoire der EZ II B durchaus breit belegt (vgl. Barnett <sup>2</sup>1975: 100f, Pl. 43, 72-77, 89f u.ö.; Winter 1983: 181-186), fehlen aber offenbar, dem bislang verfügbaren Material nach zu urteilen, in Israel und Juda. *Knochenamulette*, die eine attributlose nackte Frau in der sog. ‚Konkubinen‘-Haltung mit an die Oberschenkel gelegten Armen zeigen (Abb. 216 vom Tell el-Far‘a Süd = Petrie 1930: Pl. 40,482-497; vgl. Pl. 27 o.l.; 35,419f; 38,226; 1928: Pl. 21,3.3A; 33,27; 1937: Pl. 28,1; Bliss/Macalister 1902: Pl. 83,1 = Winter 1983: Abb. 389<sup>146</sup>), wohl Darstellungen einer Göttin in Analogie zu den Kleinterrakotten, sind bislang aus Schichten der EZ II B erst im philistäischen Raum bekannt geworden; in Israel oder Juda scheinen sie nicht rezipiert worden zu sein.<sup>147</sup>

<sup>146</sup> Auffälligerweise fanden sich die uns bekannten Belege oft in der Nachbarschaft von Beskopf-Amuletten (vgl. unten Abb. 224).

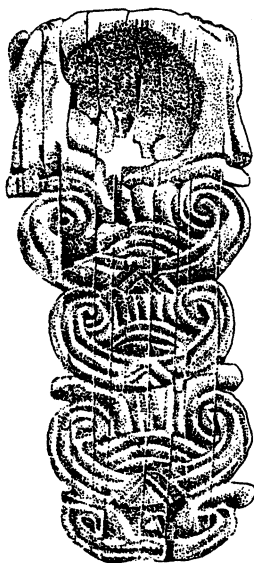
<sup>147</sup> Andere ‚Parallelen‘ aus Samaria, Geser und Beerscheba (Macalister 1912: III Pl. 221,17f, vgl. II 416; Crowfoot u.a. 1957: Pl. 26,9; Aharoni 1974a: Pl. 59B = Winter 1983: 100 mit Abb. 16) datieren in die hellenistische Zeit.



214a



b



c



d

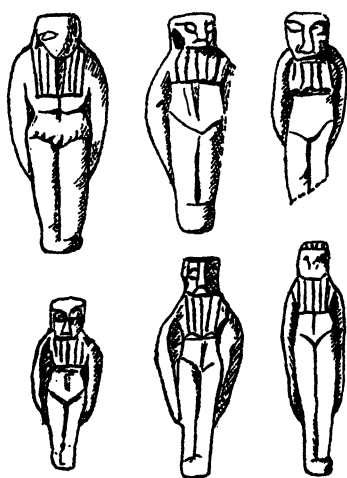


215

*Terrakotten* mit Darstellungen einer ‚nackten Göttin‘ sind in der EZ II B nicht, wie oft behauptet, zu Hunderten belegt, sondern im Vergleich zu den sogenannten Pfeilerfigurinen der folgenden Periode sehr selten. Abgesehen davon scheinen auch sie sich v.a. in der philistäischen Küstenregion gehalten zu haben. Ein schönes Beispiel stammt aus Aschdod Str. VIII (Abb. 217a; Dothan u.a. 1967: 162f Fig. 43,4; vgl. Fig. 43,6; 46,3; Dothan 1971: 138f Fig. 64,2). Auf dem Tel Bataš (Timna) im philistäisch-judäischen Grenzgebiet sind zwei Matrizen für die Herstellung solcher Plaketten gefunden worden (Abb. 217b-c zeigt daraus gepreßte Positive). Sie sind in der 701 zerstörten Stadt von Str. III gefunden worden, datieren also wie eine Plakette aus Samaria (Crowfoot u.a. 1957: Pl. 11,6) ganz ans Ende der EZ II B. Insgesamt scheint die ‚nackte Göttin‘ im Israel und Juda der EZ II B nur sehr marginal vertreten gewesen zu sein. Besonders gilt dies für die Zeit von ca. 850-735, aus der die für die Paredros- bzw. Aschera-Problematik sensiblen Inschriften stammen. Weiter auch in Israel produziert wurden dagegen Plaketten mit Darstellungen der Frau mit der Scheibe (s.o. § 102, besonders Abb. 190d-e), die wir nicht als Göttin, sondern als Trommlerin interpretiert haben.

Was schließlich die sogenannten Pfeilerfigurinen betrifft, so kommen diese in Palästina überhaupt erst gegen Ende des 8. Jhs. in größeren Mengen auf. Die von Holladay (1987: 280) registrierte Staffelung, wonach die (wenigen) Belege im Norden den entsprechenden Befunden im Süden um eine knappe Generation vorauslaufen, könnte – sofern die These stimmt – ebenso wie die Blüte der Pfeilerfigurinen im 7. Jh. darauf hindeuten, daß wir es mit einem Phänomen zu tun haben, das indirekt mit dem Vordringen der Assyrer, territorialen Neuordnungen und damit verbundenen Marktveränderungen zusammenhängt und das, da für die folgende Periode typisch, erst im nächsten Kapitel im Kontext der EZ II C zu diskutieren sein wird (s.u. § 190ff).

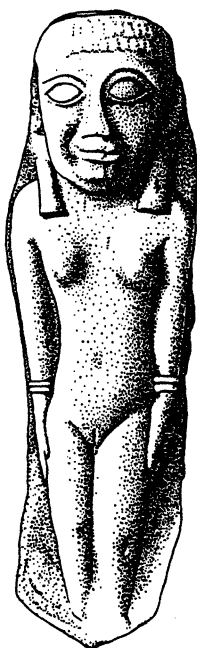
Aus der israelitischen oder judäischen *Glyptik* der EZ II B ist uns kein einziges Siegel bekannt, auf dem eine anthropomorphe Göttin dargestellt wäre. Besonders signifikant ist das Fehlen der Göttin auf den hebräischen Namenssiegeln. Ein einziges hebräisches Namensiegel, das aber frühestens ins ausgehende 8. Jh. datiert, zeigt eine ‚nackte Göttin‘ (unten Abb. 331). Wenn es in Israel gefunden worden sein sollte, handelt es sich doch höchstwahrscheinlich um ein sekundär mit einer Inschrift versehenes Importstück. Den globalen Eindruck, daß die/eine Göttin im israelitischen Symbolsystem der EZ II B keine sehr große Bedeutung hatte, kann dieses eine Siegel jedenfalls nicht modifizieren. Da es frühestens ans Ende der EZ II B gehört und nicht in einer



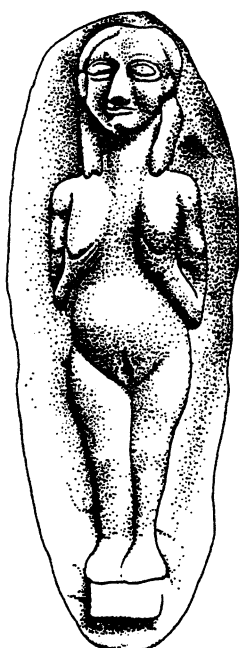
216



217a



217b



217c

lokalen, älteren Tradition steht, entfällt es für die Aschera-Diskussion ohnehin.

#### 4. *Inschriftlich dokumentierte theophore Personennamen*

§ 125. J.H. Tigay hat 1986 eine ebenso konzentrierte wie breit dokumentierte Studie vorgelegt, deren erklärte Absicht es ist, mit Hilfe der „external evidence“ eisenzeitlicher hebräischer Inschriften den Status von Polytheismus oder Monolatrie in der Religion des vorexilischen Israel zu prüfen (s.o. § 3). Der erste Teil seiner Studie untersucht die über 1200 inschriftlich dokumentierten israelitischen und judäischen Personennamen der EZ II-III hinsichtlich der Frage, welche Gottheiten in ihnen belegt sind bzw. in welchem Verhältnis jahwistische und nicht-jahwistische Personennamen zueinander stehen. Tigay geht zu Recht von der Voraussetzung aus, daß sich die religiösen Vorstellungen des vorexilischen Israel und Juda mindestens zum Teil in ihrem Onomastikon widerspiegeln dürften, bzw. daß umgekehrt das Onomastikon eine wichtige Quelle für die Rekonstruktion des religiösen Symbolsystems Israels und Judas darstellt.<sup>148</sup> In diesem Teil sind hebräische Namensiegel und Ostraka aus Samaria (EZ II B), Arad und Lachisch (EZ II C, s.u. § 209) naturgemäß die Hauptquellen. Der zweite Teil der Studie untersucht dann nicht-onomastische Aspekte dieser und anderer Inschriften unter denselben Gesichtspunkten.

Wichtigste Quelle für den onomastischen Befund in der EZ II B ist eine Gruppe von über 100 Ostraka – mit Tinte beschrifteten Tonscherben –, die 1910 im nivellierten Fußbodendebris unter zwei langen Räumen eines Lagerhauses gefunden wurden, das in unmittelbarer Nachbarschaft zum Omridenpalast im Zitadellbereich von Samaria lag (Reis-

---

<sup>148</sup> Beachte Tigays grundsätzliche Bemerkungen: „(1) Names express the views of those who choose them, normally parents, and not necessarily of those who bear the names. (2) In Northwest Semitic personal names, even those employed in polytheistic groups rarely invoke more than one deity in a single name. (...) (3) The beliefs and attitudes expressed in Northwest Semitic personal names are simple and elemental. They express thanks for the god's beneficence, hope for his blessing and protection, submission to his authority, and the like. They are not theoretical, theological statements. Thus even if the names of a particular society should reflect the predominance of a single deity to the total exclusion of all others, this would tell us only that the members of that society did not expect from other gods the kind of actions that are mentioned in personal names, and perhaps that they did not worship other gods. The absence of other gods from the onomasticon would not by itself tell us whether that society denied the existence or divinity of those gods“ (1986: 6f).



ner 1924: I 227-246; Lemaire 1977: 21-81; vgl. Davies 1991: 39-57). Die Ostraka sind zwar älter als die 722 zerstörten Vorratsgebäude, dürften aber aus einem am selben Ort oder zumindest nahegelegenen Vorgängerbau aus der 1. Hälfte des 8. Jhs. stammen. Dem Fundort entsprechend sind sie rein administrativer Natur. Ihr Inhalt besteht aus stereotyp formulierten Mitteilungen über Wein- und Öllieferungen, die im 9., 10. oder 15. Jahr eines nicht genannten Königs<sup>149</sup> aus Orten, die alle in der näheren Umgebung von Samaria lagen und vielleicht Kron-güter waren, an in der Hauptstadt residierende Höflinge ergingen. Da in der Regel ein oder mehrere Absender (Gutsverwalter?) und ein Empfänger der Lieferung genannt werden, bieten diese Ostraka eine reichhaltige Dokumentation für das Onomastikon der israelitischen Mittel- und Oberschicht.

Unter den über 50 verschiedenen Personennamen begegnet eine beträchtlichen Anzahl von Kurzformen ohne theophores Element, die für die Frage, welche Gottheiten im Israel des 8. Jhs. verehrt wurden, ohne Bedeutung sind. Sieben Namen mit den theophoren Elementen <sup>ʿ</sup>h, <sup>ʿ</sup>l oder <sup>ʿ</sup>m können nicht eindeutig mit *einer* Gottheit verbunden werden (vgl. Pardee 1988: 129-131).<sup>150</sup> Elf Namen enthalten das theophore Element yw, ein halbes Dutzend das Element b ʿl bzw. ein Rudiment davon (vgl. Smith 1990: 41.65 Anm. 3). Nebeneinander begegnen <sup>ʿ</sup>byw und <sup>ʿ</sup>byb ʿl, und die in yw- bzw. b ʿl-Namen belegten Verben sind allgemein für die Frömmigkeit der Personennamengebung typisch, so daß sich nicht zwischen einem yw- bzw. b ʿl-Image unterscheiden läßt. Eine ‚ethnische‘ Differenzierung in dem Sinne, daß es sich bei den Männern mit yw-Namen um Israeliten, bei denen mit b ʿl-Namen um Kanaanäer handle, ist heute nicht mehr vertretbar. Wahrscheinlich beziehen sich beide Elemente, yw und b ʿl, auf dieselbe Gottheit, nämlich auf Jahwe, den man im Israel der EZ II B *auch* als Baʿal verehrt hat (vgl. in der alttestamentlichen, jahwistischen Überlieferung die Namen <sup>ʿ</sup>išba ʿal, <sup>y</sup>erūbba ʿal, <sup>m</sup>erī(b)ba ʿal und <sup>b</sup>e ʿalyāh).<sup>151</sup> Gegen Ende der Periode

<sup>149</sup> Lemaire (1977: 39-43.79-81) teilt den Gesamtbestand im Anschluß an Aharoni in zwei Gruppen auf und datiert die eine Gruppe ins 9. und 10. Jahr des Joasch (d.h. 794-793), die andere ins 15. Jahr Jerobeams II. (d.h. 773).

<sup>150</sup> Das theophore Element <sup>ʿ</sup>l scheint schon im 9./8. Jh. nicht mehr Eigenname nur *einer* Gottheit zu sein, sondern wurde offenbar sowohl in Israel wie auch in Ammon auch als Appellativ für den jeweiligen Nationalgott verwendet (vgl. Smith 1990: 24; Tigay 1986: 19 mit Anm. 60; s.u. Anm. 156). In Ammon ist <sup>ʿ</sup>l das mit Abstand häufigste theophore Element in Personennamen (Jackson 1983: 518; Israel 1990: 325-335). Vgl. auch unten § 238, 179f.

<sup>151</sup> Einen Hinweis auf die kultische Verehrung Jahwes in Megiddo könnte das Fragment eines Votivkruges mit der eingeritzten Inschrift *lyw* geben (May 1933-1934),

waren die beiden Gottesnamen dann aber offenbar nicht mehr austauschbar. Auf den drei Ostraka, die bei den Ausgrabungen der Joint Expedition von 1931-1935 gefunden worden sind und die kurz vor 722 datieren (Lemaire 1977: 245-250), sind keine *bʿl*-Namen mehr belegt.

§ 126. Daneben begegnen auf den Ostraka aus Samaria auch drei ägyptische Namen: *qdbš* „Bes hat geschaffen“ (?; zur Bedeutung des Gottes Bes s.u. § 131)<sup>152</sup>, *šhr* „dem Horus gehörig“<sup>153</sup> und *nmš* „der Schöne ist auf dem Teich(?)“. Der letztere Name könnte sich auf den ikonographisch im Palästina der EZ II mehrfach bezeugten Gott Nefertem beziehen (s.u. § 202), evtl. in dessen Gestalt als Sonnenkind in der Blüte.<sup>154</sup> Der ikonographische Typ des Gottes auf der Blume stellt allerdings primär den jugendlichen Sonnengott bzw. Harpokrates dar (den jugendlichen Horus, s.u. Abb. 240-241), und der Name *nmš* mag sich durchaus auf diesen beziehen. Ohnehin ist fraglich, ob im Israel des 8. Jhs. zwischen den beiden mit dem Lotus verbundenen Göttern ganz genau differenziert wurde. Die Präsenz des Horus im israelitischen Onomastikon der EZ II B kann jedenfalls angesichts der Bedeutung dieser und vieler anderer mit dem Sonnengott bzw. mit Horus verbundener Vorstellungen in der israelitisch-phönizischen Ikonographie (s.u. § 141ff) nicht erstaunen.<sup>155</sup>

Andere Gottheiten sind in den Personennamen auf den Ostraka von Samaria nicht bezeugt. In unserem Zusammenhang ist besonders hervorzuheben, daß weder die Personennamen der Ostraka noch hebräische Siegelinschriften der EZ II B einen Hinweis auf die Verehrung einer *Göttin* in Israel liefern (Tigay 1986: 14f). Der einzige Beleg für eine Göttin findet sich in einem ägyptischen Namen mit dem theophoren Element *ʾs* „Isis“ auf einem wohl phönizischen Namensiegel aus Sa-

---

wogegen sich [...] *lyh* auf einem Schalenrand aus Samaria wegen der ungewöhnlichen Schreibweise (in Samaria wäre -*yw* zu erwarten) kaum so deuten läßt (Reisner 1924: I 238, 243; II Pl. 55b; zur Diskussion vgl. Tigay 1986: 24f).

<sup>152</sup> Nr. 1,5, Lesung mit Lemaire 1977: 29 und 54; bezweifelt von Tigay 1986: 75 mit Anm. 1.

<sup>153</sup> Nr. 13,3f, Lesung mit Lemaire 1977: 31 und 49f; bezweifelt von Tigay 1986: 76 mit Anm. 12, der den Namen von hebr. *šhr* „schwarz“ herleiten will. Derselbe Name begegnet mit jahwistischem Patronym (*šyhw*) auf einer um 600 datierenden judäischen Bulle (Avigad 1986: Nr. 32; Tigay 1986: 66 mit Anm. 9).

<sup>154</sup> Die verbreitete Ansicht, daß Nefertem sich als Gott auf der Blume manifestieren könne, wird von Schlögl (1977: 30ff) allerdings bestritten.

<sup>155</sup> Horus ist mit sieben oder acht Belegen der am besten dokumentierte fremde Gott im israelitisch-judäischen Onomastikon der EZ II. Allerdings stammen mit Ausnahme des einen Beleges aus Samaria alle anderen aus dem Süden des Landes und datieren in die EZ II C (s.u. § 202 mit Anm. 385).

maria (s.u. Abb. 252). Die so deutlich jahwistische Namengebung und das Fehlen von Göttinnen in den Personennamen sind Indizien dafür, daß mindestens ein Bereich auch der ‚persönlichen Frömmigkeit‘ im Israel (und Juda) der EZ II B jahwistisch determiniert war und sich zu einem guten Teil an der staatlichen ‚offiziellen Religion‘ Israels orientiert hat.

Man wird sich der Grenzen der onomastischen Dokumentation bewußt sein müssen: Vom Fehlen der Göttin(nen) in den Personennamen der EZ II allein könnte nicht zwingend der Schluß auf ihre generelle Bedeutungslosigkeit im Israel des 8. Jhs. gezogen werden. H. Weippert hat in bezug auf die MB-Zeit den Kontrast zwischen theophoren Personennamen (mit einer Mehrzahl männlicher Götter) und ikonographischen Darstellungen (mit einer Mehrzahl von Göttinnendarstellungen) notiert (1988: 240). Tigay selbst hat darauf hingewiesen, daß z.B. im sb-zeitlichen Ugarit die Göttinnen Aṭirat und ‘Anat in mythologischen Texten sehr wichtige Gestalten sind, im Onomastikon aber nur eine ganz marginale Rolle spielen (1986: 20). Bei den phönizisch-punischen Personennamen läßt sich – für das Aschera-Problem besonders signifikant – eine krasse Diskrepanz zwischen einigen wenigen Tinnit-Namen und Tausenden von Weihinschriften für diese Göttin feststellen. Das Fehlen von Göttin bzw. Göttinnen in den israelitischen Personenamen der EZ II könnte also zunächst mit bestimmten Gesetzmäßigkeiten der Namengebung zusammenhängen (Pardee 1988). Andererseits ist der israelitisch-judäische Befund doch sehr auffällig, wenn man ihn den Hunderten von phönizisch-punischen Personennamen gegenüberstellt, die das Element ‘štrt (den Namen der Göttin ‘Astarte, Paredros des phönizischen Ba‘al) enthalten (vgl. Olyan 1988: 36f). In jedem Fall geben Siegelinschriften und Ostraka nur einen sektoriellen Einblick in das Onomastikon des israelitischen Establishments (Tigay 1986: 10)<sup>156</sup>, und es sind in dieser Dokumentation fast nur

---

<sup>156</sup> Eine religionsgeschichtliche Untersuchung der *biblisch* bezeugten israelitischen und jüdischen Personennamen bis zur Zeit Davids findet sich bei de Moor, dem besonders an der Differenzierung von El- und Jahwe-Namen gelegen ist (1990: 10-34). Er stellt fest, daß Jahwe und El schon in der EZ I miteinander identifiziert worden seien, und notiert eine Abnahme von ‘l-Namen bzw. eine Entwicklung von einer Jahwe-El- zu einer reinen Jahwe-Religion. Seine Einschätzung, daß das dominant jahwistische Onomastikon beweise „that people could not afford to admit their sympathy for polytheism openly. They could not name their children after pagan gods and had to be careful not to introduce elements of polytheism in the personal names they chose“ (ebd. 11), setzt allerdings Vorstellungen von sozialem Zwang und Zensur voraus, die durch die Quellen jedenfalls in bezug auf die EZ I - II B nicht gedeckt werden.

Männernamen vertreten. Aber auch wenn der dadurch vermittelte Blick auf die religiöse Vorstellungswelt des vorexilischen Israel nur ein sehr begrenzter sein kann – wie Tigay in seiner methodisch sorgfältig reflektierenden Studie immer wieder betont –, so beruht er doch auf einer empirisch abgesicherten Datenbasis, die zur Kenntnis genommen werden muß. Als flankierende Evidenz kann sie der in diesem Band vornehmlich auf ikonographischem Weg gewonnenen Diagnose der weitgehenden Bedeutungslosigkeit weiblicher Gottheiten im Symbolsystem Israels (und Judas) der EZ II B zusätzliche Plausibilität verleihen.

An diesem Punkt der Studie ist nun auf die bekannten und viel diskutierten Inschriften von Tell Der ‘Alla, Kuntilet ‘Ağrud und Hîrbet el-Qom einzugehen, die unserer These von einer dominant jahwistischen Religion und dem Fehlen einer Paredros Jahwes im Israel des 8. Jhs. diametral zu widersprechen scheinen.

### 5. Tell Der ‘Alla: El, Šagar, ‘Aštar und Šaddayin

§ 127. Auf dem im mittleren Jordantal unweit der Jabbokmündung gelegenen, oft mit dem biblischen Sukkot (Gen 33,17; Jos 13,27; 1 Kön 7,46 u.ö.) identifizierten *Tell Der ‘Alla* sind die Ausgräber 1967 in einem Raum unbekannter Funktion auf mit Tinte auf Kalkverputz geschriebene Inschriften gestoßen. Der Raum ist Bestandteil der durch ein Erdbeben zerstörten Siedlungsphase M = IX, die mittlerweile ziemlich sicher ans Ende des 9. Jhs. datiert werden kann (Ibrahim/van der Kooij 1991; Wenning/Zenger 1991: 182-187). Auch die Inschriften müssen demnach aus dieser Zeit stammen; alternative paläographische Datierungen sind hinfällig geworden.

Die 119 Fragmente von beschriebenem Wandverputz konnten von den Ausgräbern zu 12 sog. Kombinationen zusammengesetzt werden, von denen allerdings nur zwei einen längeren, zusammenhängenden Text ergeben (Hoftijzer/van der Kooij 1976). *Kombination I*<sup>157</sup> trägt die Überschrift *spr [b]l ‘m[.br b ]r. ʾš.hzh ʾlhn* „Schrift Bileams, des Sohnes Beors, des Mannes, der die Gottheiten schaut“, enthält also eine Überlieferung über denselben Seher, der auch im Mittelpunkt von Num 22-24 steht. Kombination I von Tell Der ‘Alla bietet den bislang ältesten Beleg für die biblisch breit bezeugte Gattung der Propheten-

<sup>157</sup> Wichtige deutschsprachige Bearbeitungen und Übersetzungen: Müller 1982; H. und M. Weippert 1982; Hoftijzer 1986: 139-144; zum Ganzen vgl. nun die in Hoftijzer/van der Kooij 1991 publizierten Symposiumsbeiträge.

erzählungen (Lemaire 1991a: 44f; M. Weippert 1991: 164-174.177). Darin werden mit Sicherheit die u.a. mit der Fruchtbarkeit der Tiere verbundenen Gottheiten Šagar und ‘Aštar (s.o. § 91), „Gottheiten“ (‘*lhn*) ganz allgemein und š*dyn* „Sadday-Gottheiten“ genannt, wobei die beiden letzteren Gruppen evtl. ein und dieselbe sind.<sup>158</sup> Indirekt wird vielleicht auch der Gott El<sup>159</sup> genannt.<sup>160</sup> Jedenfalls rechnet der klar polytheistische Text mit einer Mehrzahl von Gottheiten beiderlei Geschlechts, die in einer Versammlung zusammenkommen, in der möglicherweise El den Vorsitz hat. Daß El eine weibliche Paredros hätte, läßt sich den Texten nicht entnehmen; Aschera als denkbare Kandidatin wird nicht genannt. Hinsichtlich des ‚Profils‘ der genannten Gottheiten läßt sich jedoch mit Sicherheit sagen, daß einer weiblichen Göttin (vermutlich Šagar) die Fähigkeit und Kompetenz zuerkannt wird, Unheil zu stiften und die Ordnung der Welt grundlegend zu stören.

Bietet schon Kombination I zahlreiche Interpretationsprobleme, so ist *Kombination II*<sup>161</sup> noch sehr viel schwieriger zu verstehen. Offenbar handelt es sich wiederum um einen prophetischen Text, doch wird Bileam auf den erhaltenen Fragmenten nicht genannt. Die Kommentatoren schwanken zwischen einer ‚positiven‘ und einer ‚negativen‘ Interpretation.<sup>162</sup> Immerhin läßt sich so viel erkennen, daß eine hier mit Sicherheit El genannte Gottheit anders als in Kombination I eine aktive Rolle spielt, andere Gottheiten aber nicht vorkommen.

<sup>158</sup> Vgl. zu Chiasmus und Parallelismus in Z. 5f bes. H. und M. Weippert 1982: 92; M. Weippert 1991: 156.

<sup>159</sup> In der Verbindung *kmš*’<sup>’l</sup> „nach dem Ausspruch Els“ zu Beginn von Z. 2 (so ebd. 84; M. Weippert 1991: 155). Noch unsicherer ist die Lesung des Gottesnamens Š*mš* in Z. 6 (zuletzt nun auch M. Weippert 1991: 154.156 Satz XX.170), welche die Nennung einer weiblichen Sonnengöttin implizieren würde.

<sup>160</sup> Es ist davon die Rede, daß ‘*lhn* dem Seher erscheinen und ihm eine Botschaft (Els?) überbringen. Bileam verbringt darauf den folgenden Morgen fastend und weinend. Seiner Verwandtschaft teilt er in einer Art Visionsbericht mit, es stehe eine von der Göttin Šagar(?) veranlaßte Katastrophe bevor. Die š*dyn* hätten die zornige Göttin in der Götterversammlung (*mw*’*d*) zwar um Mäßigung gebeten, ja vielleicht sogar umstimmen wollen, doch scheint ihnen das nicht gelungen zu sein. Der Seher ruft deshalb seine vielleicht als „Gegner Ša[gars?]“ bezeichneten Zeitgenossen zu einer Änderung ihres Verhaltens auf. Der Text endet mit der stereotypen Androhung einer ‚verkehrten Welt‘.

<sup>161</sup> Vgl. nur Müller 1982: 231-238; Lemaire 1985: 275-277; Hoftijzer 1986: 145-148.

<sup>162</sup> Die Diskrepanz kann an der Schwierigkeit der Übersetzung von *byt*. ‘*lmn* in Z. 6‘ illustriert werden, was alternativ „Haus junger Leute“ oder „Haus der Ewigkeiten“, d.h. Grab (dazu Müller 1982: 231), bedeuten kann.

Die beiden Textkombinationen scheinen inhaltlich nichts miteinander zu tun zu haben. Beide präsentieren sich jedoch graphisch als Abschriften einer oder mehrerer Schriftrollen (vgl. *spr* in I 1, II 17?). Sie dürften in ihrer vorliegenden Gestalt bereits als Traditionsgut überliefert worden sein (vgl. Lemaire 1991a: 50-52). Zwar ist die Funktion der Texte am Fundort unbekannt.<sup>163</sup> Immerhin wird man annehmen dürfen, daß ihre Tradenten und Tradentinnen im Tal von Sukkot nicht nur ‚theoretisch‘ mit der Existenz einer Mehrzahl von Gottheiten beiderlei Geschlechts rechneten, sondern zumindest den aktiveren unter ihnen (El, Šagar), die als direkt in die menschliche Lebenswelt interferierend vorgestellt werden, und wohl auch den der Familienfrömmigkeit näherstehenden Šaddayin kultische Verehrung entgegenbrachten.

§ 128. Die Texte vom Tell Der ‘Alla machen deutlich, daß die auch biblisch erschließbare lokale El-Verehrung im mittleren Ostjordanland (vgl. Gen 32,31; Num 23,8.19.22.24; 24,3f) im ausgehenden 9. Jh. wahrscheinlich nicht-jahwistisch und jedenfalls nicht-monolatrisch war. Neben El wurde offensichtlich auch mindestens eine weibliche Göttin verehrt, wobei die Texte allerdings keinerlei Anlaß bieten, Šagar als Parhedros des El zu bezeichnen.<sup>164</sup> Im Rahmen dieser Studie bleibt zu fragen, was der Ertrag dieser Inschriften für die Religionsgeschichte *Israels* in der EZ II B sein kann. Sind die Tradenten dieser Texte als in irgendeiner Weise zu Israel gehörig zu verstehen?

Paläographie und Linguistik weisen die Texte als der aramäischen Schrift und Sprache verwandte, evtl. peripher-kanaanäische, aber jedenfalls nicht israelitische oder phönizische Inschriften aus (vgl. zur umstrittenen linguistischen Einordnung die verschiedenen Stellungnahmen in Hoftijzer/van der Kooij 1991; Müller 1991). Die Sprache der Texte ist vermutlich ebenso autochthon wie die darin zum Ausdruck kom-

---

<sup>163</sup> Handelt es sich um *hieroi logoi* einer mit dem Seher Bileam verbundenen Wallfahrts- oder Memorialstätte (vgl. H. Weippert 1988: 626f; M. Dijkstra in Hoftijzer/van der Kooij 1991: 217)? Wie in Kuntilet ‘Ağrud weist außer dem religiösen Inhalt der Inschriften nichts auf eine sakrale Funktion des leeren Raumes, an dessen Wänden die Texte standen (vgl. auch Wenning/Zenger 1991: 189). Die Vermutung, der Raum habe als Schlafgelegenheit zum Empfang von Visionen gedient (Ibrahim/ van der Kooij 1991: 21), ist ebenso spekulativ wie Lemaire's Hypothese, es habe sich um einen Schulraum gehandelt (1991a: 52ff). Wenning/Zenger denken in Weiterführung der Thesen Lemaire's an „das ‚Versammlungslokal‘ einer örtlichen Prophetengemeinschaft (...), die in dem berühmten Seher Bileam ihren ‚Patron‘ und prophetischen ‚Lehrer‘ sahen“ und anhand der Wandinschriften geradezu „Grundformen prophetischer Rede“ erlernten (1991: 192; vgl. zur Sache 2 Kön 4,38; 6,1f).

<sup>164</sup> Darin ist Winter 1983: 491-494 nach wie vor zuzustimmen.

menden religiösen Vorstellungen (vgl. Knauf 1990b: 16f; M. Weippert 1991: 159-164.178f). Historisch gesehen ist allerdings äußerst fraglich, ob die Siedlung von Tell Der 'Alla zur Zeit der Anbringung der Inschriften unter israelitischer Kontrolle stand. Transjordanien wurde ab 841 von Damaskus beherrscht (2 Kön 10,32f), sodaß religiöse Entwicklungen in der Region während etwa eines Jahrhunderts ganz oder weitgehend vom – dort ohnehin nur schwach verwurzelten – Jahwismus entkoppelt wurden. Erst gegen Ende der Regierungszeit Jerobeams II., d.h. längere Zeit *nach* der Zerstörung von Tell Der 'Alla Str. M/IX, scheint das Nordreich Israel wieder nach Gilead ausgegriffen zu haben (Lemaire 1991a: 36-41). Welche Folgen dies im einzelnen für die religiöse Entwicklung der Region hatte, wissen wir nicht.

Die Inschriften vom Tell Der 'Alla werfen ein äußerst instruktives Licht auf die Präsenz und Bedeutung von El, Šagar und Šaddayin an der transjordanischen Peripherie. In der proto-jahwistischen Sippenfrömmigkeit im kulturell ähnlich peripheren Südjuda (Mamre, Hebron, Negev) oder im samaritanischen Bergland mögen vergleichbare Vorstellungen gängig gewesen sein (vgl. besonders die El- und Šadday-Traditionen in den Erzväterüberlieferungen der Genesis, dazu aber kritisch zusammenfassend Köckert 1991). Da die Funde von Tell Der 'Alla Str. M/IX aber keinesfalls Zeugnisse nur der ‚persönlichen‘ bzw. der Sippenfrömmigkeit sind, sondern in Schrift (und Bild<sup>165</sup>) Dokumente einer von Gebildeten getragenen ‚offiziellen Religion‘, spricht die Tatsache, daß hier – im Gegensatz zur israelitisch kontrollierten Karawanserei von Kuntilet 'Ağrud und trotz viel umfangreicherer epigraphischer Funde – keinerlei Hinweis auf Jahwe zu verzeichnen ist, gegen die Annahme israelitischer Präsenz in Tell Der 'Alla Str. M/IX. Die Inschriften von Tell Der 'Alla lassen sich deshalb nicht direkt als Primärquellen für eine Rekonstruktion religionsgeschichtlicher Entwicklungen in Israel verwerten.

## 6. Kuntilet 'Ağrud, Ħirbet el-Qom und „Jahwes Aschera“

§ 129. Etwa 50 km südlich von Kadesch-Barnea, unweit des Darb el-Ghazza, der alten Überlandverbindung von Gaza nach Elat, sind 1975-76 auf der Kuntilet 'Ağrud bei Ausgrabungen der Universität Tel Aviv

<sup>165</sup> Beachte die stilistisch perfekte Darstellung eines Keruben auf Kalkverputzfragmenten gleicher Fundlage: Hoftijzer/van der Kooij 1976: Pl. 15; 1991: 243 Fig. 2.

Überreste einer Karawanserei gefunden worden, die in die 1. Hälfte des 8. Jhs. datiert werden kann (**Abb. 218**; zur genaueren historischen Einordnung s.u. § 146). Die Funde liegen nach wie vor nur in sehr summarischer und vorläufiger Form publiziert vor (vgl. bes. Meshel 1978; Weinfeld 1984). Besonderes Aufsehen erregt und die wissenschaftliche Diskussion weitgehend dominiert haben Malereien und Inschriften auf zwei großen Vorratskrügen (Pithoi). Andere Funde, die für die Interpretation der Anlage mindestens ebenso wichtig sind, sind kaum zur Kenntnis genommen worden. Wir können an dieser Stelle die breite Diskussion zu Kuntilet 'Ağrud nicht vollständig dokumentieren, sondern beschränken uns auf eine selektive Auseinandersetzung mit den wichtigsten Standpunkten, wobei wir aus methodologischen Gründen die bildlichen Darstellungen zunächst unabhängig von den Inschriften interpretieren.<sup>166</sup>

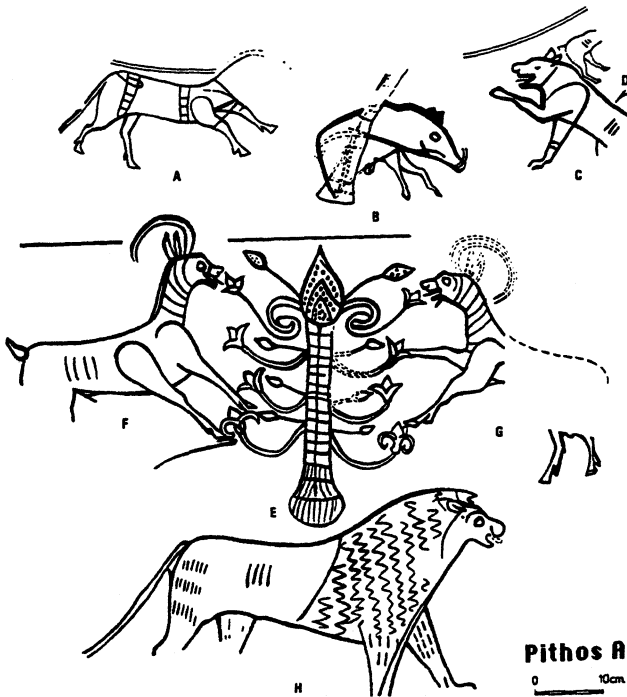
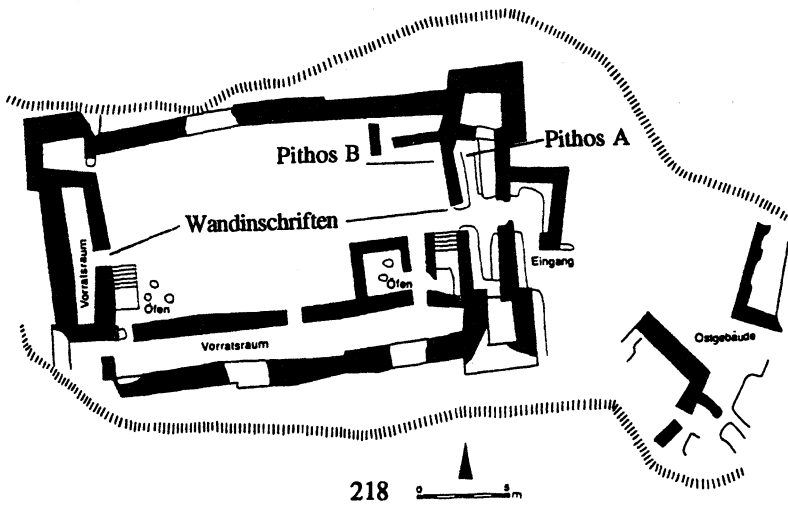
Beide Pithoi sind im Torbereich des gut erhaltenen, festungsartigen Hauptgebäudes gefunden worden. Pithos A stammt aus dem nördlichen der beiden mit niedrigen Bänken ausgestatteten Räume, die den Durchgang vom Tor zum Hof flankieren. Auf der Schulter und zwischen den Henkeln fanden sich auf der einen Seite des Pithos (**Abb. 219**) Reste von Strichmalereien eines springenden, angeschrirten Pferdes (A), eines Ebers (B), einer aufgerichteten Löwin (C), der Hinterteil eines wesentlich kleiner gezeichneten Capriden (D), darunter ein stilisierter Baum mit Lotusblüten (E), der von ihm zugewandten, fressenden Capriden (F-G) flankiert wird, über einem schreitenden Löwen (H). Auf der andern Seite von Pithos A (**Abb. 220**) sind von links nach rechts wiederum ein angeschrirtes, hier vielleicht schreitendes Pferd (I)<sup>167</sup>, eine säugende Kuh mit Kalb (J), darüber Reste eines wohl um 90° gedreht zu betrachtenden, an einem Lotusbaum (K) aufgerichteten und fressenden Capriden (L)<sup>168</sup> zu sehen, dann zwei frontal dargestell-

<sup>166</sup> Im Verzicht auf eine vorschnelle Korrelation von Bildern und Inschriften liegt gerade das besondere Verdienst von P. Becks Diskussion der Malereien (1982), nicht ihr Defizit, wie Dever (1984: 31f Anm. 4) und Margalit (1990: 288f) zu Unrecht bemängeln. Mag sein, daß „this purely art-historical approach confines itself to description“, wie Dever meint. Doch zeigt gerade seine eigene Arbeit, daß ohne seriöse Grundlagenarbeit auf der Beschreibungsebene ein adäquates Verständnis der Darstellungen nicht gewonnen werden kann.

<sup>167</sup> Die alphabetische Kennzeichnung der einzelnen Motive wird hier gegenüber der in diesem Punkt eher verwirrenden Darstellung von P. Beck (Pithos A: A-H, S-X; Pithos B: J-R) modifiziert. Der hochgestellte Buchstabe (<sup>A</sup> bzw. <sup>B</sup>) bezeichnet in den folgenden Paragraphen den Pithos, auf dem sich eine Darstellung findet.

<sup>168</sup> Die Deutung der beiden Motive im Sinne dieser Konstellation ist wahrscheinlicher als die der Motive <sup>A</sup>J-K als „chasse au bouquetin“ (Puech 1988: 191 Anm. 6).





te Bes-Gestalten (M, N), schließlich eine sitzende Leierspielerin (O). Die Malereien auf diesem Pithos sind alle in roter Farbe ausgeführt worden, im Unterschied zu denen auf Pithos B, wo auch schwarze Zeichnungen begegnen. Die Malereien auf Pithos B (Abb. 221), der im Hof neben der Westmauer des nördlichen Bankraums gefunden wurde, zeigen einen schreitenden Capriden (P), den erhobenen Schwanz eines Löwen (Q), eine unvollendet gebliebene säugende Kuh (R), einen schreitenden Bovinen (S) sowie zwei Darstellungen von Menschen, einen Bogenschützen (T) bzw. eine Reihe von fünf Männern mit verehrend erhobenen Armen (U-Y). Auf zwei weiteren Scherben, die keinem der beiden Pithoi zugewiesen werden können, sind noch ein Bär und eine sitzende menschliche Gestalt zu erkennen.

§ 130. Schon ein flüchtiger Blick auf die Abb. 219-221 zeigt, daß die verschiedenen Malereien auf je einer Krugseite jeweils keine kohärente Komposition darstellen, sondern aus weitgehend parataktisch neben- bzw. übereinander gesetzten Einzelmotiven bestehen<sup>169</sup>, die im folgenden kurz diskutiert werden sollen.<sup>170</sup>

Die beiden angeschrirten *Wagenpferde* (<sup>A</sup>A, <sup>A</sup>I; Beck 1982: 19-22) gehören wie der *Bogenschütze* (<sup>B</sup>T; ebd. 40f<sup>171</sup>) ins Repertoire königlicher Herrschaftsikonographie, wie sie ab der Mitte des 9. Jhs. besonders durch die assyrischen Palastreliefs und verwandte Bildgattungen, u.a. Elfenbeine, dokumentiert ist. Ihren Ursprung hat diese Herr-

---

P. Beck hält <sup>A</sup>K-L für eine Variante des im Lotusdickicht weidenden Capriden (1982: 20; zum Thema Keel 1984: 86-88 mit Abb. 82-93; 1986: 108.110f.140f). Beachte aber den Hinweis, daß Pithos A(!) „must have been lying on its side at some stage, since the inscriptions were written in various directions“ (Beck 1982: 43).

<sup>169</sup> Im einzelnen läßt sich diese Beobachtung aufgrund stilistischer Unterschiede, verschiedener Strichdicke, verschiedener Farbe und inhaltlicher Inkonsistenz verifizieren (vgl. etwa <sup>A</sup>A/B, <sup>A</sup>C/D, <sup>A</sup>J/M, <sup>B</sup>Y/S). Nur wenige Motive können als Gruppe gedeutet werden (<sup>A</sup>E-G und H; <sup>A</sup>K-L; <sup>B</sup>U-Y; evtl. <sup>A</sup>M, N; <sup>A</sup>B, C?). Die auf Autopsie beruhenden Analysen P. Becks haben wahrscheinlich gemacht, daß die einzelnen Motive von verschiedenen Händen stammen. Zwischen der Anbringung von <sup>A</sup>K-L (von derselben Hand wie <sup>A</sup>E-G?) und <sup>A</sup>M muß wohl ein erheblicher Zeitraum angenommen werden, während dem die ältere Zeichnung verblaßte; <sup>A</sup>N ist kurz vor <sup>A</sup>M entstanden (s.u.). Beck unterscheidet drei verschiedene Künstler (1982: 43).

<sup>170</sup> Nach P. Becks Publikation hat J.M. Hadley (1987b; 1989: 143-201) die bislang best argumentierte Diskussion der Pithoi von Kuntilet 'Ağrud geliefert; auch sie hat sich bemüht, die Inschriften, die sie zuerst behandelt, und die Bilder auseinanderzuhalten. Leider diskutiert sie von den Malereien nur Bes-Figuren (<sup>A</sup>M-N), Leierspieler(in) (<sup>A</sup>O) und den stilisierten Baum über dem Löwen (<sup>A</sup>E-H).

<sup>171</sup> Vgl. dazu die fragmentarische Ritzzeichnung eines Bogenschützen (bzw. Leierspielers[?] oder Verehrers[?], Stern 1978b: 21]) auf einer Scherbe aus Hazor Str. V (Yadin 1961: Pl. 189,28; 356,6).



schaftsikonographie in Nordsyrien, woher sie auch in die phönizische Kleinkunst eingegangen ist. Es handelt sich um Versatzstücke aus Jagd- oder Kriegsszenen, die nur indirekt – vermittelt über die Königs-ideologie – auch ‚religiösen‘ Charakter haben. Mindestens eine Darstellung eines Pferdes muß jedenfalls auch auf den nur sehr fragmentarisch erhaltenen Malereien an der Außenwand des Ostgebäudes zu sehen gewesen sein (aaO. 52f Nr. 8). Da dieselbe Fassade auch das Bild einer (belagerten?) Stadt aufwies (s.u. Abb. 237), ist ein kriegerischer Kontext wahrscheinlich, wie er z.B. auf phönizischen Metallschalen begegnet (vgl. Markoe 1985: Nr. Cy4). Die Vermutung, es könnte sich bei den Gefäßmalereien um „Entwurfsskizzen der Maler (handeln), die mit dem Ausmalen der Wände beauftragt waren“ (H. Weippert 1988: 671), liegt angesichts dieser thematischen Berührung nahe. Natürlich ist umgekehrt ebenso gut denkbar, daß die Wandmalereien, die in der trostlosen Umgebung ganz besonderen Eindruck auf Reisende und Stationierte gemacht haben müssen, die Motivauswahl der spontaneren Gefäßmalereien inspiriert hat (vgl. Beck 1982: 43.60-62).

Die Darstellungen einzelner schreitender *Tiere* (<sup>AD</sup>; <sup>BP</sup>, <sup>BS</sup>) gehören gleichfalls zum Repertoire des phönizischen und des israelitischen Kunsthandwerks (Beck 1982: 18f.41; s.o. § 116ff). Der erhobene Löwenschwanz von <sup>BQ</sup> erinnert an die bei Abb. 205f behandelten Wächterlöwen. Der bislang nur in der nordsyrischen Kunst belegte Eber (<sup>AB</sup>; Beck 1982: 20f) und die ihm gegenüberstehende, angreifende Löwin (<sup>AC</sup>; ebd. 18f mit ebenfalls nordsyrischen Parallelen) sind vielleicht zusammen als Tierkampfszene zu verstehen; für diese Vermutung spricht jedenfalls die Tatsache, daß die Löwin im Unterschied zu allen anderen Einzeltieren nach links gerichtet ist und ihre Haltung ein Gegenüber erfordert.

Spezifischer religiöse, traditionsgeschichtlich mit Göttinnen verbundene Segensbilder sind die beiden von verschiedenen Händen stammenden Darstellungen einer *säugenden Kuh* (<sup>AJ</sup>, <sup>BR</sup>; aaO. 4-13) sowie die beiden Darstellungen von *Capriden am Lotusbaum* (<sup>AE-G</sup>, fragmentarisch <sup>AK-L</sup>; aaO. 13-16.20). Das säugende Muttertier (s.o. § 91) fehlt sowohl auf den Elfenbeinen von Samaria als auch in der israelitischen Glyptik der EZ II B. Der von Capriden flankierte Baum findet sich – stilistisch allerdings anders ausgeführt – auf den Elfenbeinen von Samaria (Crowfoot u.a. 1938: Pl. 13,6). Den Darstellungen von Kuntilet ‘Ağrud eher verwandt ist die Basisgravur eines jüngst veröffentlichten phöniko-aramäischen Namenssiegels (Lemaire 1991b: Nr. 24). In der palästinischen Glyptik wird der von Capriden flankierte Baum meist einfacher als Palme stilisiert, etwa auf einem Siegelabdruck

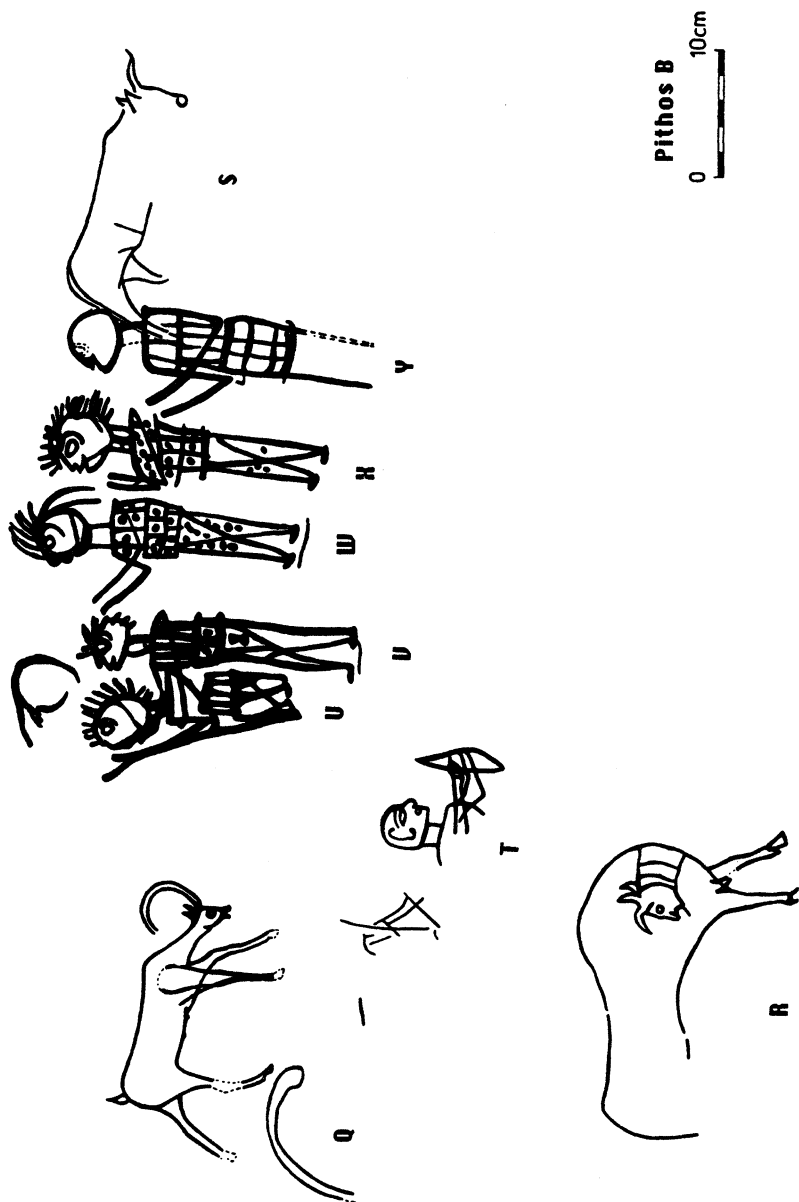


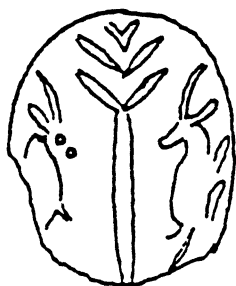
Abb. 221

vom Tell Gemme (Abb. 222a), einem Skaraboid aus Obsidian vom Tell el-Far'a (Süd) (Abb. 222b) und einem damit fast identischen Siegelabdruck aus Jericho (Abb. 222c). Die ungenau dokumentierte Fundlage dieser Stücke erlaubt allerdings nur eine grobe Datierung in die EZ II-III. Capriden an einem rudimentären Lotus,baum' finden sich auch noch im späten 7. Jh. auf einer Ritzzeichnung auf einem Pithos aus Lachisch (Abb. 223; vgl. Stern 1978b: 19f).

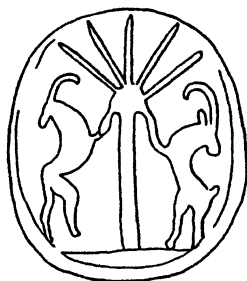
Bedeutsamere Parallelen für das Verständnis der Komposition sind aber die in § 97-98 diskutierten Terrakotten der EZ II A aus Ta'anach und Megiddo (s.o. Abb. 182-184), deren Darstellung eines von Capriden flankierten stilisierten Baumes klar auf die Göttin zu beziehen war. R. Hestrin hat mit Verweis auf den zweiten Kultständer von Ta'anach wahrscheinlich machen können, daß der Löwe (<sup>A</sup>H) unter dem Baum auf Abb. 220 nicht als eigenständiges Motiv (so Beck 1982: 17f), sondern <sup>A</sup>E-H zusammen als komplexe Komposition zu verstehen sind (1987a: 222; vgl. Schroer 1987a: 38; Hadley 1987b: 204f). <sup>A</sup>E-H ist die bei weitem größte und prominenteste Darstellung des Pithos. Der Löwe erscheint hier im Gegensatz zu <sup>B</sup>Q mit hängendem Schwanz und ist nicht mit den brüllenden Wächterlöwen zu verbinden, sondern fungiert wie auf sb-zeitlichen Darstellungen als Trägartier, wobei auf der Malerei der Baum an die Stelle der Göttin vom Qudschu-Typ (s.o. Abb. 70-72, vgl. ANEP Nr. 470-474) getreten ist. Die Ähnlichkeit der Komposition mit derjenigen auf den Qudschu-Stelen ist trotz des großen zeitlichen Abstandes und trotz des Fehlens eindeutiger Verbindungsglieder frappierend. Wie bei Abb. 214 läßt sich auch diese nicht-anthropomorphe Darstellung im Sinne der *Transparenz* auf die Göttin hin deuten.

Ob der „animal painter“, dem P. Beck die zuletzt genannten Kompositionen und die Mehrzahl der Tierdarstellungen zuschreibt (aaO. 22-27), nordsyrischer oder phönizischer Herkunft gewesen ist, läßt sich vorderhand kaum entscheiden; daß es sich um einen israelitischen Künstler gehandelt hat, ist unwahrscheinlich, obwohl nicht ganz auszuschließen. P. Beck hat mit Recht hervorgehoben, daß die in der israelitischen Glyptik der EZ II B so stark vertretenen, mit Sonnensymbolik ägyptischer Inspiration verbundenen Tiere und Mischwesen (Sphingen, Greifen, Falken, Uräen u.ä.; s.u. § 141ff) sowohl auf den Pithoi als auch auf den Wandmalereien von Kuntilet 'Ağrud fehlen (ebd. 44).

§ 131. Große Diskussion und viel Verwirrung haben die beiden frontal dargestellten Figuren <sup>A</sup>M und N ausgelöst, vor allem deshalb, weil



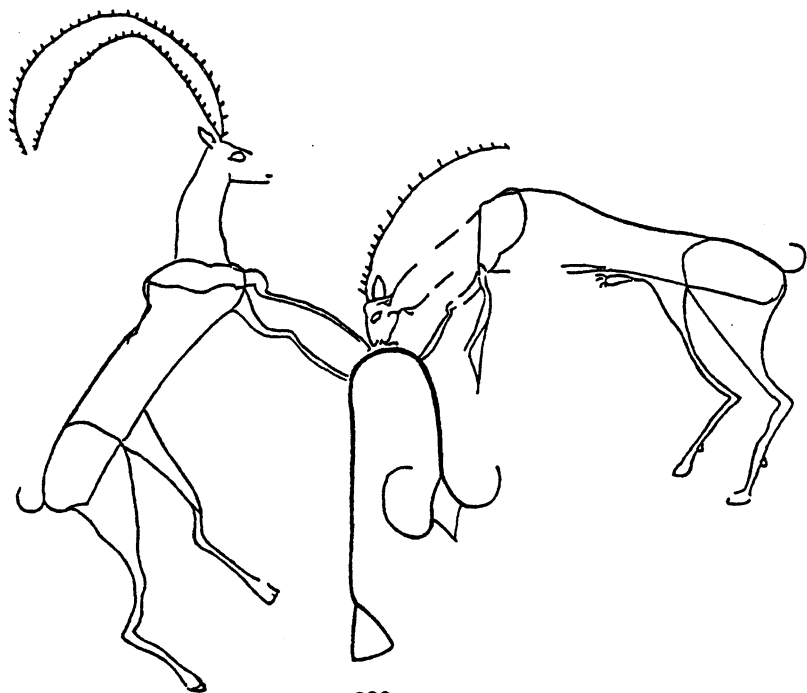
222a



222b



222c



223

eine der beiden Inschriften, in denen von „Jahwe...und seiner Aschera“ die Rede ist (s.u. § 134), durch den Kopfschmuck der Gestalt ganz links verläuft. Methodisch sind Inschrift und Darstellungen auf beiden Pithoi zunächst auseinanderzuhalten und gesondert für sich zu interpretieren; erst dann kann die Frage nach ihrem evtl. Zusammenhang gestellt werden (s.u. § 142).

Hinsichtlich der Identifikation der Figuren <sup>A</sup>M und N lassen ikonographische (Kopfschmuck, wohl Blüte und/oder Federkrone; groteskes, löwenartiges Fratzens Gesicht mit abstehenden Ohren<sup>172</sup>; Bart oder Kragen; nach außen gebogene, auf die Hüften gestemmte Arme; krumme, im Verhältnis zum Oberkörper relativ kurze Beine; Schwanz) und formale Aspekte (frontale Darstellung) überhaupt keinen Zweifel daran, daß es sich um *Gestalten vom Bes-Typ* handelt (vgl. oben Abb. 143b; zur ikonographischen Charakteristik dieses Typs bes. Altenmüller 1975a; zu den Belegen vgl. Wilson 1975; Hermary 1986; Tran Tam Tinh 1986a). Diese Identifikation wird denn auch von der großen Mehrheit der Kommentatorinnen und Kommentatoren vertreten, die sich zu den Malereien geäußert haben (vgl. bes. Keel 1980b: 186-171; Beck 1982: 27-31; Hadley 1987b: 189-196; 1989: 175-185).

Fraglich ist nur, ob die beiden Figuren zusammengehören und evtl. ein Paar bilden. Auf der rechten Bes-Gestalt sind zwei kreisförmig gezeichnete weibliche Brüste zu erkennen, als solche bestimmbar anhand der ebenso gezeichneten Brüste der Leierspielerin. Ist die Gestalt demnach weiblich (so z.B. Gilula 1979: 129ff; H. Weippert 1988: 673; Margalit 1990: 277), und kann man sie u.U. als *Beset* identifizieren (zu dieser vgl. Bonnet 1952: 116-118; Altenmüller 1975b; Tran Tam Tinh 1986b; Malaise 1989: 56-62)?

Ikonographisch lassen sich (a) eindeutig männliche Bes-Darstellungen, (b) eindeutig weibliche Beset-Darstellungen (meist bartloses weibliches Gesicht, weibliche Brüste *und* mehr oder weniger deutlich dargestellte Scham) und (c) sog. bisexuelle bzw. ‚androgyn‘ Bes-Darstellungen (tendenziell ‚männlicher‘ Bes mit Bart und Löwenschwanz, aber mit

---

<sup>172</sup> Gilula (1979: 130-133) wollte die Kopfpertie der beiden Gestalten als frontale Darstellungen von Bovinen verstehen. Meshel (1979: 30f) und Margalit (1990: 275. 288f) anerkennen zwar die Ähnlichkeit mit Bes, halten aber an Gilulas Deutung der Kopfpertie fest. Auch Koch spricht von „menschlich-bovinen Figuren“ (1988: 100). Dem steht entgegen, daß Bovinen in der altorientalischen Flachbildkunst, so weit wir sehen, fast nie frontal dargestellt werden. Der Kopfschmuck der linken Bes-Gestalt stellt (gegen Gilula und Margalit) keine Hörner dar, die gebogen oder geschweift sein und nicht im Kopfzentrum, sondern an den Seiten ansetzen müßten, sondern eine Blüte oder eine Federkrone (vgl. z.B. Abb. 225 und 227). Bes-Gestalten haben menschliche bzw. löwenartige, aber nie bovine Köpfe bzw. Gesichter.



Brüsten, die u.U. zum Säugen dienen) unterscheiden. In bezug auf die letztere Kategorie wird von ägyptologischer Seite geltend gemacht, daß man in vor-hellenistischer Zeit in Ägypten die Vorstellung androgyner Götter nicht gekannt habe; weibliche Brüste und Säugen müßten in früherer Zeit zwingend auf eine weibliche Göttin verweisen (Ward 1972; Malaise 1989: 59f). Für die levantinische Bes-Ikonographie scheint dies allerdings nicht gelten zu können, sind hier doch offenbar schon in der EZ II B androgyne Bes-Darstellungen belegt (vgl. Homès-Frédéricq 1987: 93 mit Fig. 4 aus einem Grab des 8. Jhs. in Amman). Die Darstellung <sup>AN</sup> gehört jedenfalls zur Gruppe (c) mit problematischen Geschlechtsmerkmalen. Da der Bart weniger ausgeprägt ist als bei <sup>AM</sup> und die Brüste nicht die bei Bes recht häufigen Hängebrüste – Attribut von Fruchtbarkeitsgottheiten –, sondern rund sind (vgl. die Leierspielerin <sup>AO</sup>)<sup>173</sup>, ist man geneigt, an eine weibliche Gestalt zu denken. Daß der Schwanz bei der rechten Figur vielleicht fehlt<sup>174</sup>, hilft nicht weiter, da er auch bei männlichen Bes-Gestalten nicht immer dargestellt wird. Umgekehrt fehlen aber auch die bei Beset in der Regel sichtbaren primären Geschlechtsmerkmale (Scham, schon bei Altenmüller 1965: II 116 Abb. 8 aus der MB-Zeit) und die für Beset häufige Schulterlockenfrisur. Da es für Bes und Beset nebeneinander als Paar selbst in Ägypten vor der ptolemäischen Zeit keine sicheren Belege gibt (vgl. Tran Tam Tinh 1986b: 113 sub D.) und Beset dann jeweils deutlicher von ihrem Partner differenziert wird, als es auf Abb. 220 der Fall ist, dürfte es sich bei den beiden Gestalten von Kuntilet 'Agrud nicht um ein heterosexuelles Paar im Sinne von Bes und Beset, sondern eher um zwei Bes-Varianten, eine männliche und eine bisexuell feminisierte,

<sup>173</sup> Hadleys Hinweis (1987b: 191f; 1989: 178f) auf Bes-Darstellungen auf zwei achämenidischen Rollsiegeln und den Himmelsträger auf einem aramäischen Skaraboiden (Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 130) ist deshalb irreführend, weil es sich dort jeweils um ausgeprägt muskulöse Heldenbrüste, nicht um weibliche Brüste handelt. Naheliegendere Vergleichsstücke wären etwa die Bes-Darstellung auf Abb. 143 c, auf einem Ostrakon aus Der el-Medine (Vandier d'Abbadie 1937: Pl. 81,2622) und auf einer phönizischen Bronzeschale aus Nimrud (Barnett 1935: 203 Fig. 7).

<sup>174</sup> Die Umzeichnungen der beiden Gestalten (Meshel 1978: Fig. 12; Beck 1982: 9 Fig. 5 und 28 Fig. 13) zeigen beide mit hängendem Schwanz; publizierte Farb- und Schwarzweiß-Fotografien (Meshel 1978: Fig. 12; 1979: 35; Beck 1982: Pl. 5,2; Lemaire 1984b: 45) lassen für die rechte, kleinere Figur an der Existenz eines Schwanzes zweifeln. Er wurde deshalb auf der Umzeichnung Keel/Uehlinger 1990: 115 Abb. 147 weggelassen, doch läßt sich die Frage nur mittels einer Autopsie des Originals klären. Sollte der Schwanz bei der rechten Gestalt wirklich fehlen, könnte dies ein zusätzliches Indiz für ihr weibliches Geschlecht sein, wenn man den Schwanz der rechten Gestalt als Phallus interpretieren will (Keel 1980b: 180; Korpel 1990: 218 „exaggerated genitals“; anders Hadley 1987b: 192).

handeln (so auch Beck 1982: 30f; Hadley 1987b: 190-192; vgl. 1989: 179f).

Die Überlappung der beiden Figuren (kaum „Arm in Arm nebeneinander“, wie H. Weippert 1988: 673 meint) und die verschiedenen hohen Standlinien – falls es sich überhaupt um solche handelt –, sprechen nicht nur gegen eine Interpretation als Paar, sondern überhaupt gegen die Zusammengehörigkeit der Figuren im Sinne einer kohärenten Gruppe. Die beiden Bes-Gestalten sind parataktisch nebeneinander gesetzt worden und stammen vielleicht sogar aus verschiedener Hand (vgl. Beck 1982: 36.43; Hadley 1987b: 194f).<sup>175</sup>

Bes gehört nicht zu den großen Gottheiten des ägyptischen Pantheons, sondern zu den besonders in der Kleinkunst und in der ‚persönlichen Frömmigkeit‘ beliebten Dämonen. Er galt seit der MB-Zeit zunächst als Beschützer von Schwangerschaft, Geburt und Kindbett, daneben aber ganz generell als unheilabwehrende Schutzmacht. Seine Bedeutung im Palästina der EZ II<sup>176</sup> bezeugen nicht nur der Personenname *qdbš* (s.o. § 126), sondern v.a. Dutzende von Amuletten, wie sie bei Ausgrabungen im ganzen Land immer wieder gefunden worden sind (z.B. Abb. 224a-b aus Lachisch, Abb. 224c vom Tell eš-Šafi<sup>177</sup>).

---

<sup>175</sup> Abzulehnen ist die von Margalit im Anschluß an Gilula und unter Berufung auf den Kunstgeschichtler H. Künzl vorgetragene, altorientalische Stilgesetze aber völlig mißachtende Behauptung, die rechte, kleinere Figur sei perspektivisch(!) hinter der linken stehend bzw. gehend vorgestellt (1989: 378 Anm. 19; 1990: 277.295; vgl. schon Coogan 1987a: 119; McCarter 1987: 146f). Die kleinere Darstellung von <sup>AN</sup> kann nicht perspektivisch aufgelöst werden. Abgesehen davon könnte dies kein Argument für die Identifikation der Gestalt als einer weiblichen liefern könnte. Daß es sich gar um eine „traditional ‚man-and-wife‘ posture“ handeln soll (Margalit 1990: 275), ist ganz aus der Luft gegriffen (für eine solche in der MB-Zeit vgl. Abb. 30-31, 41-43, in der SB-Zeit Abb. 65, 68a). Die U-förmige ‚Schlaufe‘ unter dem rechten Fuß von <sup>AN</sup> als „Fußspur“ des linken Bes zu verstehen, in welche die rechte Bes-Gestalt nun ihren eigenen Fuß setze (ebd. 277 Anm. 22), ist ausgeschlossen, weil die ‚Schlaufe‘ zu den unterhalb der Leierspielerin sichtbaren nicht-figurativen Pinseleien gehört. Margalits Diskussion zielt ganz auf die Gleichung *šrh* = „she-who-follows (her husband)“ ab. Sie vermengt Bild- und Textanalyse, operiert mit einer ‚etymologisierenden‘, den Ko-Text mißachtenden Semantik und ist insgesamt methodologisch fragwürdig.

<sup>176</sup> Für Amulette der SB-Zeit vgl. McGovern 1985: 16f und 109f Nr. 5-11 (Type I.B.); 20f und 111f Nr. 27-40 (Type I.G.2.); Givone 1988: Nr. 88. Die seitlich tanzenden bzw. ein Tamburin schlagenden Bes-Figuren scheinen auf die SB II beschränkt zu sein (McGovern 1985: 17; zu Elfenbeinschnitzereien Loud 1939: Pl. 8, 24.26; 1948: Pl. 204, 3 (= oben Abb. 143b).

<sup>177</sup> Vgl. etwa Lamon/Shipton 1939: Pl. 74,1-2.4-10; Lapp 1967: 37 Fig. 25,6; Crowfoot u.a. 1957: Fig. 91,8; McCown 1947: Pl. 55,77; Kenyon u.a. 1965: 512f mit Fig. 261,1; Macalister 1912: II 331f; III Pl. 210,1-3.5.7-8.10-11; Mackenzie



224a



224b



224c



225a



225b



225c



225d



225e



226a



226b



226c



227



228



229

Typisch für Bes-Amulette der EZ II ist die Betonung der Federkrone (McGovern 1985: 16 mit Anm. 22). Von dem durch Federkrone und Löwen- bzw. Fratzengesicht charakterisierten Kopf des Gottes scheint man sich besonderen Schutz erhofft zu haben, da manche Amulette sich mit der Wiedergabe des Kopfes begnügen (z.B. **Abb. 225a-c** vom Tell el-Far'a [Süd], **Abb. 225d** aus Geser).<sup>178</sup> In Palästina gefundene Matrizen (**Abb. 225e** aus Geser; Petrie 1928: Pl. 45,59) zeigen, daß man Beskopf-Amulette auch im Lande selbst hergestellt hat und es sich bei diesen Kleinstfayencen nicht immer, wie meist angenommen, um ägyptische Importe handeln muß.<sup>179</sup>

Auch auf Siegelamuletten der EZ II B sind Darstellungen des Gottes belegt<sup>180</sup>, allerdings in geringerer Zahl. In unserem Zusammenhang besonders hervorzuheben sind ein Skarabäus aus Achsib (**Abb. 226a**<sup>181</sup>), auf dem ein nach rechts gewandter, barhäuptiger Mann in kurzem Schurz mit beiden Händen je einen wie üblich frontal dargestellten Bes hält, ein Skarabäus aus Beerscheba Str. V (Ende des 10. Jhs.), der Bes als ‚Herrn der Schlangen‘ zeigt (**Abb. 226b**<sup>182</sup>, vgl. die Zeichnung der Nase mit **Abb. 220**; zur Thematik vgl. Keel/Uehlinger 1990: 72 **Abb. 90d**), und ein stark abgenutzter Skaraboid aus dem ins 9. Jh. zu datierenden Grab 1 bei Tell 'Eṭun (**Abb. 226c**<sup>183</sup>), auf dem Bes anstelle der Schlangen in jeder Hand eine Schilfrisphe oder ein Messer zu halten

---

1912-1913: 60, Pl. 28B,21.24; Tufnell 1953: Pl. 34,12-14; 35,45f; 36,48; Giveon 1988: Nr. 108; Dever 1969-70: 188; Bliss 1894: 153, Pl. 33; Bliss/Macalister 1902: Pl. 83, 2-3 (= Rowe 1936: Nr. A 12); 84,3; Petrie 1928: Pl. 45,31f.40.53; 1930: Pl. 33,362 = 37,222 (EZ I); 35, 414; 40,493-495; 41,258; 42,342; 1937: Pl. 30,32-40; Rowe 1936: Nr. A.14 usw.

<sup>178</sup> Vgl. § 123 und § 190ff (bes. **Abb. 322a-b** und 331) zur Hervorhebung des Gesichtes im Image der *Göttin*!

<sup>179</sup> Gleiches gilt für sb-zeitliche Fayenceamulette mit Bes-Darstellung; vgl. die Matrize Petrie 1933: Pl. 16,42.

<sup>180</sup> Zur Bedeutung des Bes auf Siegelamuletten vgl. Hornung/Staehelin 1976: 94.124-126; Jaeger 1982: § 1388-1470. SB-zeitliche Bes-Darstellungen sind z.B. in Akko (Ben-Arieh/Edelstein 1977: 71, 28 Fig. 14,2, Pl. 11,10) und Achsib (Giveon 1988: Nr. 22 und ein unveröffentlichtes Stück) gefunden worden. Bei den einen Baum oder eine Blüte flankierenden Gestalten auf einem Skarabäus aus Schiqmona handelt es sich nicht um Bes-Figuren (Schroer 1987a: 38 mit **Abb. 9**), sondern um Fruchtbarkeitsgötter vom ‚Hapi‘-Typ aus der Perserzeit.

<sup>181</sup> Unveröffentlicht; Steatit, weißer Überzug mit ockerfarbenen Stellen, 16,2 x 11,5 x 7,3 mm, aus Grab 36 des östlichen Friedhofs (er-Ras bzw. Gešer Achziv); heute in Jerusalem, Israel Antiquities Authority (Inv. Nr. IAA 48-624), der wir für die Publikationserlaubnis danken.

<sup>182</sup> Unveröffentlicht; blaue Paste, 11,5 x 8,4 x 6 mm; heute in Tel Aviv, Institute of Archaeology, Fundnr. 19790/50. Wir danken Prof. Z. Herzog für die Publikationserlaubnis.

<sup>183</sup> Vgl. Anm. 133!

scheint. Auf einem Rollsiegel aus dem hauptsächlich im 9. Jh. benutzten Grab 116 in Lachisch wird Bes wie der Sonnengott (vgl. § 83 mit Abb. 158a-c) von vier fliegenden Falken flankiert (Abb. 227). Als zentrale, von menschlichen Verehrern flankierte Größe findet sich der Gott noch auf einem wohl aus Phönizien importierten dreiregistrigen Kalksteinskaraboiden aus Hazor Str. VI (Abb. 228), der im selben Areal wie die Knochenschnitzereien von Abb. 210 (geflügelter Ba'al) und 214 (Salblöffel mit Baum und Göttinnenkopf) gefunden wurde.

Die wenigen hier zusammengestellten Darstellungen illustrieren deutlich die komplexen Assoziationsmöglichkeiten, welche die Bes-Gestalt seit der ausgehenden SB-Zeit bot. Das extrem weite Spektrum reicht vom eher gefährlichen, gebändigten Dämon (Abb. 226a) bis zu einem mit solaren Zügen ausgestatteten Gott, der in der Kleinkunst als „volkstümliche Form des Sonnengottes“ (Altenmüller 1975a: 721; vgl. Malaise 1990) Verehrung finden konnte. Zu seinen besonderen Funktionen gehören der Schutz für Schwangere und Kleinkinder und die Bewahrung vor Schlangenbissen. Welches Image des polyvalenten Dämons bzw. Gottes jeweils im Vordergrund steht, können nur Ikonographie und Kontext einer Darstellung erweisen. Das ikonographische Umfeld der beiden Bes-Figuren von Abb. 220 weist eindeutig in den syro-phönizischen Raum. Da aber Motive ägyptischer Inspiration, etwa geflügelte Sphingen, Greifen, Uräen oder Falken, die auf Elfenbeinen und in der israelitischen Glyptik der EZ II B eine so prominente Stellung einnehmen und dort zur Sphäre des in solaren Kategorien vorgestellten ‚Höchsten Gottes‘ gehören dürften (s.u. § 141ff; mit Bes kombiniert auf Abb. 228!), auf den Gefäß- und den Wandmalereien von Kuntilet 'Ağrud, wie bereits erwähnt, gänzlich fehlen, dürften sich auch für die beiden Bes-Gestalten auf Pithos A – entgegen unserer früher geäußerten Vermutung (Keel/Uehlinger 1990: 72.114-116) – spezifische Assoziationen mit dem Sonnengott oder dem ‚großen (bzw. höchsten) Gott‘ (ägypt. *ntr* '3) kaum wahrscheinlich machen lassen, zumal die beiden Gestalten auch keine Pantheos-Attribute aufweisen.<sup>184</sup> Da

<sup>184</sup> Die Punkte, die sich über den Oberkörper der Bes-Figuren verteilt finden, sind nicht als Udschat-Augen zu verstehen und scheinen keine besondere apotropäische Bedeutung zu haben (vgl. Hadley 1987b: 192-195; 1989: 180-182), sondern sind rein dekorativ zu verstehen. Sie sollen hier wohl anzeigen, welche Körperpartien man sich bekleidet vorzustellen hat (vgl. neben dem Kleid der Leierspielerin <sup>A</sup>O und den Verehrern <sup>B</sup>V-X etwa die Bes-Darstellung auf dem Ostrakon Vandier d'Abbadie 1937: Pl. 81,2622). Da sie allerdings ziemlich sorglos angebracht worden sind, an manchen Stellen ganz außerhalb der vorgegebenen Umrisse (z.B. zwischen dem ‚linken‘ Arm und dem Oberkörper von <sup>A</sup>M oder vor dem Bauch der Leierspielerin) bzw. an Stellen, die zunächst offensichtlich nackt gedacht waren (z.B. auf der ‚rechten‘

auf den Malereien auf den beiden Pithoi auch sonst keine größere Gottheit erscheint, handelt es sich vielmehr um einfache Darstellungen des apotropäischen Dämons, die dessen Schutzmacht für den mit mannigfaltigen Gefahren verbundenen Aufenthalt in der nördlichen Sinaiwüste mobilisieren sollten (vgl. Hadley 1987b: 196).<sup>185</sup>

§ 132. Hinsichtlich der Bedeutung der sitzenden menschlichen *Gestalt mit der Leier* (<sup>A</sup>O) steht zur Diskussion, ob sie weiblich oder männlich sei und ob es sich evtl. um eine Göttin handle. Weder Frisur noch Gewand lassen eine eindeutige Entscheidung bezüglich des Geschlechts zu; die beiden klein, aber deutlich gezeichneten Brüste sprechen u.E. eher für eine Identifikation der Gestalt als einer weiblichen (vgl. Stern 1978: 18f mit Pl. 3; anders Hadley 1987b: 198f; 1989: 187-192).

Dever (1984: 22-25; 1990: 144f) hat unter Verweis auf drei in Ugarit gefundene sb-zeitliche Darstellungen einer thronenden Göttin, eine Sitzstatuette und zwei *repoussé*-Zeichnungen auf Goldanhängern (vgl. Winter 1983: 447 mit Abb. 480-482), in der sitzenden Leierspielerin von Kuntilet 'Ağrud eine Göttin und in ihrem Stuhl die schematische Darstellung eines Kerubenthrons (s.o. Abb. 65, 66b und § 104) erkennen wollen. Die Göttinnen aus Ugarit tragen aber – wie für Thronende üblich – auf den drei Darstellungen ein deutlich längeres Gewand als die Frau von Kuntilet 'Ağrud, und vor allem halten sie keine Leier.<sup>186</sup> Eindeutige Belege für leierspielende Göttinnen sind uns nicht

---

Hand und dem Oberkörper von <sup>A</sup>N und dem der Leierspielerin), muß man annehmen, sie würden aus zweiter Hand stammen, vielleicht von ungeübteren, provinzielleren ‚Zeichnern‘ wie denen, die <sup>B</sup>V-X gemalt haben (vgl. zu dieser Frage auch Beck 1982: 29.33f; Hadley 1987b: 195.197). Ob die Punkte der Frisur der Leierspielerin, die offensichtlich Locken andeuten sollen (vgl. ein ähnliches Gesicht auf einer Wandmalerei, Beck 1982: 59 Nr. 12 mit Pl. 14), ursprünglich oder sekundär sind, läßt sich nicht entscheiden.

<sup>185</sup> Gegen die Annahme, daß die Bes-Gestalten tanzen würden, vielleicht gar zur Musik der Leierspielerin (Beck 1982: 35f; Lemaire 1984b: 46; Schroer 1987a: 36f; Olyan 1988: 31), spricht nicht nur ihre stereotype Haltung (tanzende Figuren würden die Arme erheben), sondern auch die Disposition der Figuren: Tänzer müßten *vor* der Musikerin auf etwa gleicher Höhe dargestellt sein (vgl. nur Abb. 68a, 229), nicht hinter deren Rücken.

<sup>186</sup> Dever (1984: 24) und Hadley (1987b: 202) verweisen bei der Diskussion der Leierspielerin auch auf eine syrische Elfenbeinpyxis aus dem 8. Jh. aus Nimrud, auf der in einer Prozession von Musikerinnen hinter einer thronenden Göttin eine Leierspielerin zu sehen sei (Barnett 1935: Pl. 26,1; 1975: Pl. 16, S. 3). Sie meinen wohl die zwei(!) auf dem sehr fragmentarischen Stück in vierter und fünfter Position erscheinenden Figuren (Männer?), deren ‚Waschbrett‘-artige Instrumente von Barnett (21975: 191) als „psaltery“ bezeichnet werden und jedenfalls keine Leiern sind. Für

bekannt. Das Geschlecht der sitzenden Gestalt mit der Leier, die auf einem Bronzesiegel unbekannter Herkunft im R. Hecht Museum in Haifa zu sehen ist (Abb. 229), ist unklar. Angesichts des zwischen ihr und der Trommlerin (s.o. § 102) dargestellten Gabentischs könnte eine Gottheit gemeint sein, doch reicht die Szene nicht aus, um einen ikonographischen Typ „Thronende Göttin mit Leier“ zu postulieren, erst recht nicht, von daher die Leierspielerin von Kuntilet ‘Ağrud als Göttin bestimmen zu können.

Man mag versucht sein, der Gestalt allein aufgrund ihres Sitzens oder Thronens göttlichen Status zuzuerkennen. Daß dies nicht zulässig ist, zeigt ein Blick auf zeitgenössische Darstellungen, auf denen königlich-höfische Gestalten ebenfalls sitzend dargestellt werden (z.B. Abb. 238-239). Was den Stuhl der Leierspielerin betrifft, so handelt es sich keinesfalls um einen Kerubenthron (Dever 1984: 24f, der Darstellungen von Kerubenthronen aus dem 1. Jt. nicht zu kennen scheint<sup>187</sup>). Die schematisch gezeichneten Löwenfüße reichen für eine solche Bestimmung nicht aus, finden sich solche doch im 1. Jt. bei allen möglichen Möbeln. Die Gitterung des Sitzkastens ist als Paneelierung zu verstehen, nicht als stilisierte Darstellung eines Kerubenflügels. Die besten Parallelen für den Stuhl der Leierspielerin finden sich auf phönizischen Darstellungen des 1. Jts.: Es handelt sich um einen Sesseltyp, für den nebst der Gitterung und der leicht zurückgebogenen Lehne auch das Fehlen eines Fußschemels charakteristisch ist (Gubel 1987: Type II-g; vgl. bes. Pl. 22,57.59f, ähnlich 20,52; 38,143.146). Zwar sind es auf den phönizischen Darstellungen immer Gottheiten, die auf solchen Sesseln sitzen, doch dürfte dies an den repräsentierten Bildgattungen (v.a. Skarabäen) liegen, die generell nur sitzende Gottheiten zeigen. Eine Frau oder Göttin, die auf einem ganz ähnlichen Stuhl sitzt wie die Leierspielerin von Kuntilet ‘Ağrud, ist z.B. auf einem phönizischen Skarabäus aus Akko zu sehen (Givon/Kertesz 1986: Nr. 76<sup>188</sup>).

Das dargestellte Möbel muß nicht unbedingt königliche Assoziationen wecken; es ist trotz Rückenlehne nicht ein eigentlicher Thron, sondern

---

die Darstellung einer Leier auf einer stilistisch verwandten Pyxis vgl. ANEP Suppl. Nr. 796!

<sup>187</sup> Vgl. dazu Metzger 1985: Taf. 113-118; Gubel 1987: Pl. 4-12. Will man sich schon an Vergleichsstücke aus dem 2. Jt. halten, so wären löwenbeinige Stühle, wie sie Metzger 1985: Taf. 109-111 gesammelt hat, näherliegend (vgl. auch ebd. Taf. 32,226).

<sup>188</sup> Entgegen der ebd. gebotenen Beschreibung handelt es sich *nicht* um eine Leierspielerin; die Frau oder Göttin hat einen oder beide Arme verehrend oder segnend erhoben.

eher ein höfischer Sessel (ähnlich Hadley 1987b: 205-207; 1989: 195-198). Auf einem ganz ähnlich gegitterten Stuhl sitzt z.B. auf einem Skaraboiden aus Nippur ein Leierspieler, dessen Musik wohl dem durch eine Mondsichel repräsentierten Mondgott gilt (Giveon 1978: 119 mit Fig. 67). Leierspiel im Kult ist in Texten wie in der Ikonographie Palästina/Israels in der EZ I-II breit belegt (Keel 1984: 323-326; s.o. § 74). Das bereits erwähnte Bronzesiegel von Abb. 229 zeigt eine stehende Frau mit Handpauke (s.o. § 102) und eine sitzende Gestalt mit einer Leier. Wem die Musik gilt, ob es sich evtl. um eine Kulthandlung handelt, muß offenbleiben, da ein Adressat oder eine Adressatin weder selbst dargestellt noch durch irgendein Symbol repräsentiert ist.<sup>189</sup> Ebenso läßt sich im Falle der Leierspielerin von Kuntilet 'Ağrud nur mit einiger Zuversicht sagen, daß es sich eher um eine menschliche als um eine göttliche Gestalt handelt. Da sie aber isoliert außerhalb einer Konstellation<sup>190</sup> dargestellt ist, kann ihr Leierspiel nicht sicher als Kulthandlung gedeutet werden.

§ 133. Weniger Schwierigkeiten bereitet die Deutung der fünf schreitenden Gestalten mit vor der Brust erhobenen Armen auf Abb. 221 als Gruppe von *Verehrern* (BU-Y; Beck 1982: 36-40). Stilistisch unterscheiden sich die Darstellungen ganz klar von den übrigen Gefäßmalereien, auch von dem nur wenig darunter angebrachten Bogen schützen, so daß man bedenkenlos von einer Gruppe sprechen kann. Die Figuren, die als einzige der menschlichen Gestalten auf den Pithoi nach links gerichtet sind, entstammen einer viel unbeholfeneren Hand und sind zudem untereinander in vielen Details (Haare, Armhaltung, Kleidung) so verschieden gezeichnet, daß sie im Gegensatz zu den übrigen Darstellungen, die deutlich einem (syro-phönizischen) künstlerischen ‚Kanon‘ verpflichtet sind, geradezu ‚spontan‘ wirken.<sup>191</sup>

<sup>189</sup> Es sei denn, die auf dem Gabentisch deponierten Speisen seien für die sitzende Gestalt mit der Leier bestimmt, die dann eine Gottheit sein könnte. Auf einem Skarabäus der Slg. Matouk im Biblischen Institut der Universität Freiburg Schweiz (M. 5982 = Matouk 1977: 400 Nr. 1569) sind eine auf einem Thron sitzende, weibliche Gestalt mit Harfe, ihr gegenüber ein tanzender Doppelpfeifenspieler zu sehen. Zwischen ihnen steht ein Trinkgefäß auf einem hohen Ständer. Auch hier kann nicht zwingend ein Statusunterschied der beiden Gestalten angenommen werden.

<sup>190</sup> Wie oben gezeigt, besteht kein direkter Zusammenhang zwischen den Bes-Figuren und der Leierspielerin. Es ist deshalb kaum zulässig, von der apotropäischen Funktion des Bes auch auf eine solche des Leierspiels zu schließen (so Görg 1981: 8f).

<sup>191</sup> Zur Punktdekoration in der Kleidung (die auf der Detailzeichnung Beck 1982: 37 Fig. 16 = Dever 1984: 27 Fig. 9 merkwürdigerweise fehlt) vgl. Anm. 184!



Angesichts dieser relativen ‚Spontaneität‘ ist es wohl berechtigt, trotz der unregelmäßigen Anordnung und verschiedenen hohen Standlinien von einer Prozession von Verehrern zu sprechen. Im Kontext unserer Studie ist eigens hervorzuheben, daß an dieser Prozession nur Männer beteiligt sind. Diesem Befund entspricht, daß auf den gleich zu diskutierenden *Inschriften* aus Kuntilet ‘Ağrud nur männliche Personennamen genannt werden.

§ 134. Auf der Schulter von Pithos A findet sich, über der rechten Darstellung <sup>A</sup>N beginnend und bis zum Wagenpferd <sup>A</sup>I führend (s.o. Abb. 220), folgende althebräische Inschrift<sup>192</sup>:

P. <sup>A</sup>1      Z. 1    <sup>ʾ</sup>mr. ʾ[....]h[...]<sup>k</sup><sup>193</sup>. <sup>ʾ</sup>mr. lyhl[...]<sup>ʾ</sup>wlyw ʿšh. w... brkt. ʾtkm.  
             Z. 2    lyhwh.šmrn.wlʾšrth.

Z. 1    „Es sagt ʾ[...] (PN 1) ...:  
             Sage zu Jehalle[lelʾ<sup>194</sup>] (PN 2), Joʿasa (PN 3) und ... (PN 4):  
             Ich segne euch (hiermit bzw. habe euch gesegnet<sup>195</sup>)  
             Z. 2    bei/vor<sup>196</sup> Jahwe von Samaria<sup>197</sup> und seiner Aschera.“

<sup>192</sup> Die Inschriften werden im folgenden durchgezählt; wie bei den Malereien signalisiert hochgestelltes <sup>A</sup> oder <sup>B</sup> den Standort. Die Transkription hält sich incl. Zeilensprünge an die bislang publizierten, vorläufigen Mitteilungen (v.a. Meshel 1978; Chase 1982; Weinfeld 1984; Puech 1985: 359; Hadley 1987b; 1989; Davies 1991: 80f) und Photos; die Übersetzung wird dann jeweils syntaktisch und nach Sinneinheiten gegliedert.

<sup>193</sup> Die Ergänzung zu ʾ[šyw] h[ml]k „König Aschjo (= Joasch?; Meshel 1978: Fig. 12, übernommen von Davies 1991: 81 Nr. 8.017; vgl. aber Hadley 1987b: 182f) ist attraktiv. Nach der Adressatenangabe fehlt jedenfalls die gegenüber Gleich- oder Höhergestellten zu erwartende Frage nach dem Befinden.

<sup>194</sup> Ergänzung yhl[lʾl] von Hadley 1987b: 182; 1989: 160f; übernommen von Davies 1991: 81. Die Lücke scheint für drei Zeichen allerdings etwas klein zu sein, und es hätten sich Spuren der beiden l-Aufstriche über der Bruchstelle erhalten müssen.

<sup>195</sup> Zu BRK...lyhwh: „Ist ein Mensch Subjekt, dann bedeutet das ‚Segnen‘ zumeist eine rühmende Empfehlung an die Gottheit, einen anderen zu segnen, oder bloß eine Grußformel“, also „Rühmen vor JHWH im Sinne eines empfehlenden Rühmens der betreffenden Person“ (Scharbert 1973: 813.818). Gemeint ist in jedem Fall eine indirekte Segnung: „euch der Gottheit zum Segen empfohlen“ bzw. durch entsprechende Interzession „euch zu Gesegneten der Gottheit gemacht“. Ob brkt performativ oder präterital zu übersetzen ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Die Verwendung eines Briefformulars (s.u.) setzt räumliche Entfernung zwischen dem Absender/Sprecher und PN 2-4 voraus.

<sup>196</sup> Zur Übersetzung des l= mit „vor“ im Anschluß an Couroyer 1978 vgl. Puech 1988: 192 Anm. 10.

<sup>197</sup> Meshel (1978; 1979: 31) und Naveh (1979: 28 mit Anm. 9) wollten hier zunächst ein Partizip mit Pronominalsuffix („unser Beschützer“) lesen; so jüngst

In einer schmalen, auf der rechten Seite durch eine senkrechte Linie begrenzten Kolumne führt rechts vom Verehrer <sup>B</sup>Y eine ähnlich lautende, aber ausführlichere Inschrift über Schulter und Bauch von Pithos B:

- P. B2**
- Z. 1' [ʔ]m̄r
  - Z. 2' ʔmryw
  - Z. 3' ʔmr l. ʔdn[y]
  - Z. 4' hšlm. ʔt<sup>198</sup>
  - Z. 5' brktk.l[y]
  - Z. 6' hwh tm̄n
  - Z. 7' wlʔšrth. yb
  - Z. 8' rk.wyšmrk
  - Z. 9' wyhy ʕm. ʔd[n]
  - Z. 10' y [...]
  - Z. 11' k [...]

- Z. 1' „Es sagt Amarjau:
- Z. 3' Sage zu meinem Herrn:
- Z. 4' Geht es dir gut?
- Z. 5' Ich segne dich (hiermit bzw. habe dich gesegnet)  
bei/vor Jahwe von Teman<sup>199</sup> und seiner Aschera.  
Er (d.h. Jahwe) möge (dich<sup>200</sup>) segnen  
und dich behüten
- Z. 9' und mit meinem Herrn sein ...“

Teilweise über Inschrift <sup>B</sup>2 geschrieben, teilweise daneben finden sich drei fragmentarische Abecedarien und einzelne offenbar kontextlose Worte (vgl. Lemaire 1981: 25-27; Puech 1985: 363; 1988: 191; Davies 1991: 81). Wichtiger ist eine weitere, mit den ersten beiden Zeilen von <sup>B</sup>2 etwas überlappende Inschrift auf der Schulter desselben Pithos, die den Inhalt des in Teman (und ähnlich wohl in Samaria) von „Jahwe ... und seiner Aschera“ erbetenen Segens zu konkretisieren scheint<sup>201</sup>:

---

wieder Scagliarini 1989: 206f (ohne neue Argumente). Die Deutung von šmrn als Toponym wurde erstmals von Gilula (1979: 130-133.XV) vorgeschlagen.

<sup>198</sup> Vgl. Chase 1982: 63-67.

<sup>199</sup> Vgl. hierzu besonders Emerton 1982: 3; Weinfeld 1982: 237; 1984: 125; Hadley 1987b: 183 u.v.a. Scagliarini (1989: 208) betrachtet tm̄n in Z. 6' als „una semplice congettura“.

<sup>200</sup> Sachlich so zu verstehen, obwohl das Suffix =k fehlt (zu Num 6,24a und den Silberamuletten aus Jerusalem s.u. § 210).

<sup>201</sup> Ohne Zeilenzählung und Worttrenner mitgeteilt von Weinfeld 1982: 237 (vgl. ders. 1984: 125f; Hadley 1987b: 187f; 1989: 171f). Davies registriert die beiden hier wiedergegebenen Zeilen als zwei verschiedene Inschriften (1991: 80f Nr. 8.016 und

P. B3 ... [brkt=...] lyhwh htmn wl'šrth  
... kl 'šr yš'l m'š hnn ...wntn lh yhw klbbh

„... bei/vor Jahwe von Teman<sup>202</sup> und seiner Aschera ...  
Was immer er von jemandem erbitten wird,  
er (d.h. Jahwe) gewähre es<sup>203</sup> ...  
und Jahwe gibt ihm nach seiner Absicht ...“

Man hat zu Recht darauf hingewiesen, daß diese Inschriften typische Formmerkmale von Briefpräskripten aufweisen (Naveh 1979: 29; Lemaire 1981: 26-28; Chase 1982: 65f):

	P. A1	P. B2	P. B3
A. Briefeinsatz mit	'mr	[']mř	
Angabe des Absenders	'[... ]h[... ]k	'mryw	
B. Redeeinleitung mit	'mr l=	'mr l=	
Angabe des/der Adressaten	yhl[l 'l'] wlyw 'šh. w ...	'dny	
C. Frage nach dem Befinden		hšlm. 't	
D. Segens- bzw. Grußformel	brkt. 'tkm.	brktk.	[brkt=...]
Segnende Gottheit	lyhwh. šmrn.	lyhwh tmn	lyhwh htmn
Zugeordnete Größe	wl'šrth.	wl'šrth.	wl'šrth
E. Weitergehender		ybrk.wyšmrk	(...wntn lh
Segenswunsch		wyhy 'm. 'dny	yhw klbbh)

Die genauesten Parallelen zu diesem Formular finden sich auf einem edomitischen Ostrakon aus Ḥorvat 'Uza (Ende 7./Anfang 6. Jh.)<sup>204</sup>, in

8.022). Tigay 1986: 26 Anm. 30 verweist auf eine – uns nicht zugängliche – Umzeichnung in der Jerusalem Post vom 13.3.1979, S. 3.

<sup>202</sup> Das h= von htmn ist vielleicht Dittographie des auslautenden =h von lyhwh (M. Weippert 1990: 171 Anm. 40; anders Conrad 1988: 563 Anm. 5a). Die Lesung htmn wird von Scagliarini (1989: 208f) auch hier bestritten, allerdings ohne bessere Alternative.

<sup>203</sup> Scagliarini versteht hnn als PN: „Was immer Ḥanun von jemandem erbitten wird ... Jahwe gewährt ihm nach seiner Absicht“ (1989: 208f).

<sup>204</sup> Beit-Arieh/Cresson 1985: 97f; vgl. Hadley 1989: 166f. Der Text lautet: (A) 'mř. lmlk. (B) 'mr. lblbl. (C) hšlm. 't. (D) whbrtk lqws. w't (...). „Es sagt Lmlk: Sage zu Blbl: Geht es dir gut? Ich segne dich (hiermit bzw. habe dich gesegnet) bei/vor Qaus. Und nun: ...“ Dann folgt das eigentliche Briefcorpus mit dem konkreten Anliegen.

einem phönizischen Brief aus Saqqara (6. Jh.)<sup>205</sup>, auf einem ammonitischen Ostrakon vom 3 km nördlich von Tell Der ‘Alla gelegenen Tell el-Mazar (6. Jh.)<sup>206</sup> und vielleicht auch auf einem im Wadi Murabba‘at gefundenen jüdischen Brief aus dem 7. Jh., der aber gerade im Präskript sehr zerstört ist.<sup>207</sup> Es handelt sich jeweils um Privatbriefe geschäftlichen Inhalts.<sup>208</sup> Mit dem epigraphischen Befund von Kuntilet ‘Ağrud verwandt ist zudem der auf einem phönizischen Pithos des 4. Jhs. aus Sarepta, steht hier doch ein Teil eines Briefpräskripts neben einem unvollständigen Alphabet.<sup>209</sup> Zur Funktion von Briefpräskripten und Alphabeten auf den Pithoi von Kuntilet ‘Ağrud s.u. § 143.

§ 135. Hinsichtlich der Bedeutung der beiden Syntagmen *yhw h šmrn* und *yhw h (h)tmn* besteht heute ein weitgehender Konsens: Es handelt sich um die Verbindung eines Gottesnamens mit einem Ortsnamen, vergleichbar etwa mit „Ishtar von Ninive“ o.ä., hier um Bezeichnungen zweier lokaler Manifestationen des israelitischen Nationalgottes, der in Samaria (der Hauptstadt) und in der im südöstlichen Negev bzw. in Edom lokalisierten Region (oder Stadt?) Teman wie an vielen anderen Orten ein Heiligtum besaß und dort um seinen Segen angegangen werden konnte (vgl. Emerton 1982: 9-13; McCarter 1987: 139-142 u. v.a.; zur Verbindung Jahwes mit Teman vgl. Hab 3,3). Trifft diese Interpretation zu (anders Scagliarini 1989: 208f.212), dann wäre durch

<sup>205</sup> KAI Nr. 50 = Pardee 1982: 165-168. Im Unterschied zu den Inschriften aus Kuntilet ‘Ağrud wird hier zuerst die Adressatin genannt, dann die Absenderin: (B) *’mr. l’ḥty. ’ršt.* (A) *’mr. ’ḥtk. bš’.* (C) *wšlm ’t. ’p ’nk. šlm.* (D) *brktyk. lb’l špn. wkl ’l thpnḥs.* (E) *yp’lk. šlm (...).* „Sage zu meiner Schwester Arišut: Es sagt deine Schwester Baša: Geht es dir gut? Auch mir geht es gut. Ich segne dich (hiermit bzw. habe dich gesegnet) bei/vor Ba‘al-Šaphon und allen Göttern von Tahpanḥes. Mögen sie dir Heil schaffen!“ etc.

<sup>206</sup> Yassine/Teixidor 1986: 47f Nr. 3: (A) *’mr plṭy* (B) *’mr l’ḥh l’bd’l* (C) *šlm ’t w’t (...).* „Es sagt Paltī: Sage zu seinem Bruder, zu ‘Abdiel: Wie geht es dir? Und nun: ...“ etc.

<sup>207</sup> DJD II Nr. 17 = Davies 1991: 111 Nr. 33.001: [(B) *’mr l=PN 1*]’ (A) *’mr [...]* *yhw* (PN 2) *lk* (C) *šlh šlḥt ’t šlm bytk w’t (...).* „[Sage zu PN 1:] Es sagt ...jahu zu dir: Ich wünsche deiner Familie alles Gute. Und nun: ...“ etc. Vgl. Dion 1979: 554f; Pardee 1982: 120-122.

<sup>208</sup> Die Differenz bezüglich Gattung und Sitz im Leben könnte ein Grund sein, weshalb die Präskripte der ‚amtlichen‘ Briefe aus Arad und Lachisch (7./6. Jh.; vgl. Pardee 1982: 145-150) mit einer Ausnahme ganz anders formulieren. Zu Arad 16,2f; 21,2; 40,3 s.u. Anm. 235.

<sup>209</sup> Pritchard 1988: 8f Nr. 2: (B) *’mr l’dnn grmlqr[t]* „Sag zu unserem Herrn Germalqart [...]“. Im Unterschied zu den Inschriften aus Kuntilet ‘Ağrud wurden dieser Satz und das Alphabet nicht mit Tinte auf den Pithos geschrieben, sondern vor dem Brennen des Kruges eingeritzt.

die erste Inschrift ein für allemal geklärt, daß Jahwe in der Hauptstadt des Nordreichs einen Tempel besaß (Olyan 1988: 34f; Hadley 1989: 163f), während die Erwähnung eines „Jahwe von Teman“ die Frage nach dessen Verhältnis zum edomitischen Nationalgott Qaus neu aufkommen läßt (vgl. zur Diskussion Knauf 1988a: 55f; Bartlett 1989: 194-204; und s.u. § 221 zu Qaus in Horvat Qitmit).

§ 136. Im Rahmen dieser Studie ist aber von vorrangigem Interesse, wie man die Wendung „Jahwe...und seine Aschera“ zu verstehen hat, die in den drei zitierten Inschriften stereotyper Bestandteil der Segensformel (C.) ist, vor allem, was mit <sup>ʾ</sup>šrth „seiner Aschera“, d.h. \*<sup>ʾ</sup>šrt yhw h „Jahwes Aschera“<sup>210</sup>, gemeint ist. Aus der seit über einem Jahrzehnt geführten Debatte<sup>211</sup> sind folgende Hypothesen hervorzuheben<sup>212</sup>:

(a) Mit <sup>ʾ</sup>šrth sei die in ugaritischen Texten als Gemahlin Els, in der hebräischen Bibel neben Ba<sup>ʿ</sup>al genannte Göttin Aschera als weibliche Paredros Jahwes gemeint (so etwa Coogan 1987a: 118; M. Weippert 1990: 156f). Autoren, die diese Deutung vertreten haben, standen bislang vor der Schwierigkeit, daß die Göttin Aschera in kanaanäisch-phönizischen Inschriften des 1. Jts. nicht sicher bezeugt war (neue Funde bzw. Erkenntnisse der letzten Jahre könnten hier eine etwas bessere Ausgangsposition schaffen<sup>213</sup>). Sie beriefen sich aber darauf, daß <sup>ʾ</sup>āšē

<sup>210</sup> Ließe sich das Suffix =h in den zitierten Inschriften aus Kuntilet ʿAgrud theoretisch auch als Suffix der 3. Pers. fem. Sg. verstehen und auf die mit dem Gottesnamen verbundenen Toponyme (<sup>A1</sup> šmrn, <sup>B2</sup> und <sup>B3</sup> (h)tmn) beziehen, so daß dann an „die Aschera von Samaria“ (vgl. Am 8,14 cj, 2 Kön 13,6; 16,33) bzw. „die Aschera von Teman“ zu denken wäre (vgl. Tigay 1986: 26f; Olyan 1988: 33; Smith 1990: 86), so entfällt diese Möglichkeit wegen der in § 141 zu diskutierenden Inschrift von Hirbet el-Qom, wo der Gottesname allein (ohne Toponym) steht und sich das Suffix =h auf die Gottheit beziehen muß (so auch Hadley 1989: 164).

<sup>211</sup> Fast jeder neue Beitrag bemüht sich um Aufarbeitung der Literatur. Vgl. etwa Emerton 1982: 13-18; Schroer 1987a: 21-45; Olyan 1988; Hadley 1989; Smith 1990: 85-88.106-109. Symptomatisch nicht nur für die Interpretation, sondern auch für die Erwartungshaltung, aus der die Inschriften gelesen werden: „...this find corrects the picture of the religious history of Judah as advocated by the later biblical writers. Their censorship has been broken“ (Ahlström 1982: 43).

<sup>212</sup> Eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesen und weiteren Deutungsvorschlägen muß hier aus Raumgründen allerdings unterbleiben. Gegen die Deutung von <sup>ʾ</sup>šrth als Göttinnenname „Aschirta“ (A. Angerstorfer) bzw. „Ascherata“ (Z. Zevit; so auch Conrad 1988: 557f.563f) vgl. etwa Day 1986: 392 Anm. 21; Maier 1986: 173; Hadley 1987a: 58f; Olyan 1988: 25; gegen die Interpretation von \*<sup>ʾ</sup>šrt yhw h als hypostasierter „Spur Jahwes“ (McCarter 1987: bes. 145-149) vgl. Smith 1990: 87f.

<sup>213</sup> Neue Funde: Bei den Ausgrabungen in Tel Miqne/Ekron unter Leitung von T. Dothan und S. Gitin sind 1990 in einem Fundkontext des 7. Jhs. beschriftete Frag-

*rāh* in der hebräischen Bibel an manchen Stellen klar eine Göttin bezeichne, wobei als ‚sichere‘ Stellen gelten: 1 Kön 15,13 || 2 Chr 15,16; 1 Kön 18,19 Glosse; 2 Kön 21,7; 23,4.6f (Pl. in Ri 3,7; vgl. Ges.<sup>18</sup> I 112f). Dort steht jeweils *hā=ʿašērāh* (1 Kön 18,19; 2 Kön 21,7; 23,6) bzw. *lā=ʿašērāh* (1 Kön 15,13 || 2 Chr 15,16; 2 Kön 23,4.7) mit Artikel. Da im Hebräischen doppelte Determination (Artikel + Eigennamen) ausgeschlossen ist, könnte *ʿašērāh* streng genommen nicht als Eigennamen verstanden werden. Die Determination mit Artikel, die dem Nomen seine Qualität als Eigennamen nimmt, ist aber vielleicht als deuteronomistische Technik der Diffamierung ‚kanaanäischer‘ Gottheiten zu verstehen (vgl. analog *ha=baʿal*).<sup>214</sup> Aber selbst wenn an den genannten Stellen in der Tat Aschera als Göttin gemeint sein sollte, was keineswegs immer sicher ist<sup>215</sup>, sind sie doch für die Deutung von *ʿšrth* „seine (d.h. Jahwes) Aschera“ in den Inschriften von Kuntilet ʿAḡrud nicht sehr hilfreich, da es sich ausnahmslos um deuteronomistisch redigierte, wesentlich jüngere Texte handelt. Selbst wenn die Deuteronomisten im einzelnen auf Informationen mit historischem Quellenwert zurückgegriffen hätten<sup>216</sup>, so spricht doch keiner dieser Texte von Jahwes

mente von großen Ölküben gefunden worden, auf denen nach ersten Meldungen (Gitin 1990: 41.59 Anm. 18; BA 53 [1990] 232) „sanctified to Asherat“ (= *qdš lʿšrt*?; auf dem Photo ebd. ist nur *lʿšrt* zu sehen), „for the shrine“ (= *lmqm*?) und „oil“ (= *šmn*?) zu lesen sind. Im Unterschied zu Kuntilet ʿAḡrud und für die „elite zone“ der Stadt Ekron nicht überraschend handelt es sich um Inschriften, die mit einem Heiligtum in Verbindung stehen. Ob *ʿšrt* die Göttin oder ein Kultsymbol meint (vgl. Abb. 222a-b vom Tell Gemme und Tell el-Farʿa Süd), muß vorläufig offenbleiben. Vgl. auch Braulik 1991: 114 [und Nachtrag § 258].

*Neue Erkenntnisse:* I. Kottsieper will am Ende einer Reihe von Gottheiten im demotisch geschriebenen aramäischen Pap. Amherst 63 (4. Jh. a) Kol. VIII *ʿhr\*ʿwʿsʿr<sub>2</sub>ʿo* als Erwähnung von El und Aschera identifizieren (1988: 58.72; vgl. Hadley 1989: 23), wobei Aschera hier wie in Ugarit Els Paredros wäre. Auch hier sind allerdings Edition und weitere philologische Diskussion des Textes abzuwarten.

<sup>214</sup> Hadley will die Determination als Hinweis für die semantische Verschiebung des Begriffs *ʿašērāh* von „(Göttin) Aschera“ zu „(Kultsymbol) Aschere“ verstehen (1989: 93-108, bes. 92f).

<sup>215</sup> Am ehesten ist dies für 1 Kön 15,13 (siehe die folgende Anm.) und für 2 Kön 23,4.7 anzunehmen. An letzterer Stelle ist von Kultgeschirr bzw. Gewändern für (die) Aschera zur Zeit Joschijas die Rede (oder einem Baldachin?; vgl. Schroer 1987a: 41f; für die Darstellung des Baldachins einer Göttin vgl. Barnett 1935: 203 Fig. 7). Selbst hier läßt sich eine direkte Bezugnahme auf die Göttin nicht zwingend beweisen, da der Text über die Funktion der genannten Requisiten keine Auskunft gibt. Vgl. aber unten § 195.

<sup>216</sup> Zu 1 Kön 15,9-14 vgl. Spieckermann 1982: 184-187; Wacker 1991b: 143. Asas Vorgehen gegen Maachas Aschera-Kultbild wird klar nach dem (rückprojizierten) Vorbild Joschijas geschildert. Wenn die Deuteronomisten hier eine historisch zutreffende Erinnerung an ein im frühen 9. Jh. in Jerusalem errichtetes Aschera-Kultbild in

Aschera in Samaria oder Teman. Wo von einem Kultbild der Aschera die Rede ist (1 Kön 15,13 || 2 Chr 15,16; 2 Kön 21,7) oder sein könnte (2 Kön 23,7), bezieht sich der Text auf eine Aschera in Jerusalem. Das Problem von „Jahwes Aschera“ in Samaria und Teman im frühen 8. Jh. ist aber unabhängig von dem eines Jerusalemer Kultbildes des 7. Jhs. (dazu s.u. § 195) anzugehen.

Die genannte grammatikalische Regel, wonach im Hebräischen doppelte Determination ausgeschlossen ist und deshalb ein Eigennamen nicht mit einem Possessivsuffix verbunden werden kann<sup>217</sup>, spricht gegen die Annahme, daß sich *ʾšrth* „seine (Jahwes) Aschera“ in den Inschriften von Kuntilet *ʿAğrud* auf eine personal selbständige Göttin und Paredros Jahwes beziehe.<sup>218</sup>

(b) Der oft genannte grammatikalische Einwand<sup>219</sup> hat andere Interpreten dazu geführt, \**ʾšrh* im Sinne einer generischen Bezeichnung für

---

Jerusalem bewahrt haben sollten, so ist dieses doch (kultgeschichtlich betrachtet) eine Episode geblieben. Über das genaue Aussehen des „Schandbildes der Aschera“ (*mīpləṣəṭ lā=ʾāšərah*) wird keine Aussage gemacht.

<sup>217</sup> M. Weippert 1990: 171f Anm. 40 bestreitet dies unter Verweis auf komposite Gottesnamen wie *ʿntbyrʿl*, *ʾšmbyrʿl*, *hrmbyrʿl* (s.o. § 120) oder *ʿštrkmš* (s.o. Anm. 48). Aber erstens sind solche Namen, die ja in ihrer kompositen Form Eigennamen darstellen, nicht einfach in eine Kurzform GN + Possessivsuffix konvertierbar; die genannten Namen sind in den Textcorpora, in denen die Langform bezeugt ist, in einer solchen Kurzform jedenfalls nicht belegt. (Die einzige uns bekannte Ausnahme ist ugarit. *ʿnt.gr (gtrt)* in KTU 1.108,6 neben *ʿnth* in KTU 1.43,13; siehe die folgende Anm.!) Und zweitens steht zur Diskussion, ob diese Kompositnamen immer im Sinne eines Genitivverhältnisses aufzulösen sind, oder ob es sich zumindest bei einigen nicht eher um „molekularartige“, assoziative Verbindungen von Gottheiten handelt.

<sup>218</sup> Das Ugaritische hat einige Belege für die Verbindung von GN + Possessivsuffix geliefert: *ilībh* „sein vergöttlichter Ahne“ KTU 1.17 I 26.44; *ilīby* ebd. II 16 und evtl. *l ātrty* „für<sup>7</sup> meine Aīrat“(?) in dem allerdings sehr zerstörten Brief KTU 2.31 (= PRU II 2 = UT 1002) Z. 41, evtl. auch Z. 62. Am interessantesten für unseren Zusammenhang ist *ʿnth* in KTU 1.43,13 neben *ʿnt.gr (gtrt)* in KTU 1.108,6. Zu diesen Stellen vgl. Maier 1986: 211f; de Moor 1987: 188 mit Anm. 5; Smith 1990: 86 mit Anm. 52. Mit KTU 1.43 wollen sich M. Dietrich und O. Loretz in einer demnächst erscheinenden Monographie ausführlich auseinandersetzen (vgl. einstweilen TUAT II/3 [1988] 326f, ohne Nennung der *ʿAnat*; neuere Bearbeitungen bei de Moor 1987: 168-171 [Ritual III]; de Tarragon 1989: 161-163). Für das Aschera-Problem in Kuntilet *ʿAğrud*, *Ḥirbet el-Qom* und im AT läßt sich aus KTU 1.43 direkt nichts gewinnen (vgl. § 5, 230).

<sup>219</sup> Vgl. etwa Lemaire 1977: 607; Winter 1983: 490; Lemaire 1984b: 47; Day 1986: 392; Maier 1986: 169; Miller 1986: 247; Tigay 1986: 27f mit Anm. 34; Schroer 1987a: 58; McCarter 1987: 143; Olyan 1988: 33f; Hadley 1989: 136f u.ö.; Koch 1991: 33 u.v.a.; zurückhaltender Smith 1990: 86.

Die ausgewogenste Stellungnahme ist nach wie vor diejenige von J.A. Emerton: „... we should perhaps hesitate to be too dogmatic in stating what was not possible

„Göttin“ oder als Appellativ mit der Bedeutung „Gemahlin“ (engl. *consort*) zu erklären (Meshel 1979: 31; Margalit 1990). Weder die eine noch die andere Übersetzung läßt sich überzeugend begründen.<sup>220</sup>

(c) Derselbe Grund spricht gegen die These, <sup>ʾ</sup>*šrth* bezeichne Jahwes „Heiligtum“ (Meshel 1979: 31; vgl. Lipiński 1986: 93f; McCarter 1987: 145). E. Lipiński hatte bereits 1972 nachweisen wollen, daß mit dem biblischen Begriff <sup>ʾ</sup>*ašērāh* bzw. dem Plural <sup>ʾ</sup>*ašērīm* „heilige Orte“ bzw. „Schreine“ gemeint seien. Eine solche Bedeutung läßt sich zwar für akkadisch *aširtu(m)* u.ä., phönizisch <sup>ʾ</sup>*šr(t)*<sup>221</sup> und aramäisch <sup>ʾ</sup>*šrt* / <sup>ʾ</sup>*tr(tʾ)* wahrscheinlich machen, scheint aber für das zur Diskussion stehende hebräische Wort nicht belegbar zu sein (Emerton 1982: 16-18). Der lexikalische Befund ist zwar etwas irritierend<sup>222</sup>, aber er läßt sich vorderhand nicht wegdiskutieren.

(d) Im Alten Testament bezeichnet der Begriff <sup>ʾ</sup>*ašērāh* (Pl. <sup>ʾ</sup>*ašērīm*) in der Regel ein *Kultobjekt*. Die biblischen Texte bieten keine eigentliche Beschreibung dieses Objekts, doch wird von ihm gesagt, daß es aus Holz ist, daß man es „macht“ bzw. „aufstellt“, was auf ein Artefakt weist („pflanzen“ in Dtn 16,21 dürfte in übertragenem Sinn zu verstehen sein), und daß man es umgekehrt auch wieder „ausreißen“, „umhauen“ und „verbrennen“ kann. Dieses Kultobjekt ist demnach am ehesten in Gestalt eines stilisierten Baumes vorzustellen (Day 1986: 402; Olyan 1988: 1-3; Smith 1990: 81-85), wie er sich u.a. auf Pithos A von Kuntilet ‘Ağrud abgebildet findet (Abb. 219f, Motive AE, AK; s.u. § 142). Dafür spricht auch die hier mehrfach diskutierte traditions-

---

in Hebrew, and we must be prepared to modify our opinions in the light of new evidence. Nevertheless, the use of a suffix with a personal name is not in accordance with Hebrew idiom as far as we know it, and it is unwise to interpret the newly-found inscriptions in such a way unless there is no satisfactory alternative“ (1982: 14f).

Noch problematischer wäre es, eine Konjekture in Hos 14,9b (cj <sup>ʾ</sup>*anī* <sup>ʿ</sup>*anātō* *w<sup>e</sup> ʾašērātō*) zum Ausgangspunkt der Argumentation zu machen (s.o. Anm. 143).

<sup>220</sup> In dem ein einziges Mal bezeugten Parallelismus *ātr* || *ātrt* im ugaritischen Text KTU 1.3 (= CTA 3 = UT <sup>ʿ</sup>*nt*) I 15 (vgl. Margalit 1990: 272f) läßt sich *ātrt* wie üblich als Name der Göttin Aṭirat verstehen. Ganz zweifelhaft ist Margalits Verknüpfung von *ātr*, das er etymologisch als „follow in the traces of“ erklärt, mit der „consort“-Vorstellung (1990: 273f; vgl. oben Anm. 175).

<sup>221</sup> Vgl. dazu den neuen vor wenigen Jahren veröffentlichten Beleg auf einer Inschrift der EZ III (frühpersisch, 5. Jh.) aus Akko, in der ein <sup>ʾ</sup>*š* <sup>ʿ</sup>*l* <sup>ʾ</sup>*šrt* „Vorsteher des Heiligtums“ genannt wird (Dothan 1985: bes. 83 Z. 2 und 85f).

<sup>222</sup> Für die sachliche Möglichkeit, ein Heiligtum als Medium des Segens zu verstehen, vgl. die von Tigay (1986: 28) zitierten akkadischen Belege (zur Sache auch Jer 7). Zum Parallelismus „Jahwe || sein Tempel“ vgl. etwa Ps 132,8; 2 Chr 6,41.



geschichtliche Verbindung von Göttin und stilisiertem Baum (s.o. § 36, 44, 97ff).

Das strittige ʾšrth in den Inschriften von Kuntilet ʿAğrud bezieht sich denn wohl am ehesten auf ein solches Kultobjekt.<sup>223</sup> Daß sich Aschere in nächster Nähe Jahwes bzw. seines Altares finden konnten, setzen u.a. Dtn 16,21 und 2 Kön 23,4.6.15 voraus. Die Aschera Jahwes von Teman ist bislang nur durch die beiden Inschriften von Pithos B aus Kuntilet ʿAğrud bezeugt. Die Aschera Jahwes von Samaria wird dagegen auch in der Bibel genannt: Laut 1 Kön 16,33 ist sie von Ahab (ca. 871-852) errichtet worden, und 2 Kön 13,6 berichtet, daß sie zur Zeit des Joachas (ca. 814-798) immer noch stand, von Reformmaßnahmen unter Jehu (2 Kön 10,28f) um 840 also nicht betroffen gewesen war. Da bis zum Fall der Stadt um 720 nichts über eine Entfernung der Aschere von Samaria verlautet<sup>224</sup>, dürfte sich die in die 1. Hälfte des 8. Jhs. datierende Inschrift von Pithos A auf sie beziehen (Olyan 1988: 32f, vgl. 6f; zu möglichen bildlichen Darstellungen siehe gleich).

§ 137. Die Frage ist dann immer noch, wie stark der *Bezug* dieses Kultobjekts und seiner Entsprechungen in Teman, Bet-El (2 Kön 23, 15), Jerusalem und anderen Jahwetempeln zur *Göttin* Aschera war. Manche Autoren, die ʾšrth in den Inschriften von Kuntilet ʿAğrud aus philologischen Gründen nicht auf die Göttin, sondern auf das Kultsymbol in Form des stilisierten Baumes beziehen, nehmen dennoch an, daß diese Aschere die Göttin als Jahwes Paredros repräsentiert habe (vgl. etwa Day 1986: 392; Olyan 1988: 29.31-34). Die drei Pithos-Inschriften selbst bieten dafür kein Indiz, da über die Funktion des Kultobjekts nichts verlautet und über die Göttin selbst keine Aussage gemacht wird. Daß „die Göttin und ihr Kultobjekt nicht zu trennen sind“ (Winter 1983: 555), ist *traditionsgeschichtlich* richtig. Sehr wahrscheinlich ist auch, daß Jahwe über seine Identifikation mit dem Gott El zum Kultsymbol der Aschera gekommen ist. Fraglich ist allerdings, wie reflex *im Israel der EZ II B* der Bezug des Kultsymbols zur *Göttin* Aschera war, bzw. wie explizit er im 9./8. Jh. im religiösen Symbolsystem Israels artikuliert wurde. Lassen die Quellen es zu, Rolle und Status der Aschera als die einer personal vorgestellten weiblichen Paredros-Gott-

<sup>223</sup> Vgl. Emerton 1982: 15.19; Lemaire 1984b; Olyan 1988: 31-34; Smith 1990: 16.85-94 und viele andere.

<sup>224</sup> Die Aschera von Samaria könnte zu den von Sargon II. in einer Inschrift aus Nimrud genannten, von den Assyriern erbeuteten und deportierten *ilāni tikiššun* „Gottheiten, auf die sie vertrauten“ gehört haben (Spieckermann 1982: 348-350; Tigay 1986: 35).

heit zu beschreiben, oder haben wir – ähnlich wie bei der Rede von *šegar ʾalāpēkā wē ʿašterôt šō nākā* „Wurf“ deiner Rinder und ‚Zuwachs‘ (ʿAstarten) deines Kleinviehs“ (s.o. § 91) – mit einer Resemantisierung des einstigen Göttinnennamens in Richtung einer bestimmten Erscheinungsweise (eines Aspektes) von Jahwes Segen zu rechnen?

Unseres Erachtens kann man bei der Diskussion dieser Frage nicht davon absehen, daß die Göttin seit der EZ I nicht mehr nur wie zuvor durch ihr(e) Symbol(e) *repräsentiert* wurde, sondern daß diese sich in zunehmendem Maße von ihr verselbständigten und sie geradezu *substituieren* konnten. Dies gilt gerade auch hinsichtlich der Verbindung von Göttin und Baum, einer Verbindung, die seit der EZ I zunehmend implizit wurde. Der ikonographische Befund der EZ II B läßt sich hinsichtlich der Relation von Göttin und stilisiertem Baum bestenfalls mit dem Stichwort „*Transparenz*“ charakterisieren: Eine solche kommt sowohl beim Salblöffel von Hazor (Abb. 214) als auch bei der Darstellung des stilisierten Baumes über dem Löwen auf dem Pithos A von Kuntilet ʿAğrud (Motive <sup>A</sup>E-H auf Abb. 219, s.o. S. 244) zum Ausdruck. Der Kopf auf Abb. 214 und die Stellung über dem Löwen auf Abb. 219 lassen den Baum auf beiden Darstellungen als mit der Göttin verbunden erscheinen, ohne daß diese aber vollgültig als personale Größe in Erscheinung träte. Daß der stilisierte Baum auf beiden Dokumenten als Segen (konkret: Parfum bzw. Nahrung für die Tiere) spendende bzw. vermittelnde Größe fungiert, ist besonders hervorzuheben. Das Stichwort „*Transparenz*“ will allerdings der Polysemie des Wortes *šrh* Rechnung tragen und nicht ausschließen, daß die Göttin u.U. auch stärker als personale Größe vorgestellt werden konnte, wie dies vielleicht schon auf dem Elfenbein von Abb. 215, sicher aber in der folgenden EZ II C (s.u. § 190ff) der Fall ist. Noch einmal sei aber hervorgehoben, daß sich der ikonographische Befund der Transparenz in der EZ II B am deutlichsten bei Bildern phönizischer Herkunft oder Inspiration zeigt (Abb. 214, 215, 219). Im 9. und 8. Jh. dürfte er *in Israel* die Ausnahme und nicht die Regel gewesen sein, wie die folgenden Darstellungen zeigen.<sup>225</sup>

§ 138. Neben den auf die Göttin ‚transparenten‘ Darstellungen gibt es nämlich auch solche, auf denen der palmartig stilisierte Baum nicht pri-

<sup>225</sup> Mit den bisher und im folgenden genannten Bildern hoffen wir die Meinung widerlegen zu können, daß sich in der Ikonographie des eisenzeitlichen Palästina/Israel „keine auswertbaren ikonographischen Zeugnisse für den in den Texten mit Aschera bezeichneten Kultgegenstand“ fänden (so Koch 1988: 113).

mär in seiner segensspendenden Funktion, sondern geschlechtlich völlig indifferent als *numinoses Machtsymbol* begegnet, das isoliert erscheint oder von geflügelten Mischwesen und/oder Menschen flankiert, bewacht oder verehrt wird. Dabei kann der Baum mehr oder weniger stilisiert werden, die Bandbreite ist je nach Atelier sehr groß und reicht von zweigartig stilisierten Darstellungen bis zu elaborierten Verbindungen von Palmett- und Lotusbaum wie auf dem Siegel eines *šbnyhw*, das in Geser gefunden worden sein soll (Abb. 230; vgl. auch unten Abb. 258b). Zwei Siegelamulette des 8. Jhs. aus Megiddo zeigen den sakralen Baum im mittleren Register jeweils von zwei geflügelten, falkenköpfigen Sphingen bewacht und geschützt (Abb. 231a-b). Bei Abb. 231a bilden das obere und das untere Register mit dem Geier, der einen Hasen bzw. dem Löwen, der einen Capriden angreift (s.o. Anm. 12), einen Kontrast zum streng bewachten sakralen Baum.

Das Thema des von Mischwesen flankierten stilisierten Baumes wird auch auf Elfenbeinen aus Samaria mehrmals dargestellt. Es findet sich dort in einer binnensyrischen (Abb. 232a) und in einer typisch littoralen phönizischen Variante (Abb. 232b; vgl. Crowfoot u.a. 1938: Pl. 5,2-3; 14,5). Die binnensyrische wirkt naiver und gedrängter, weniger gut proportioniert und weniger elegant (H. Weippert 1988: 655-657), aber ikonographisch unterscheiden sich die beiden Versionen kaum. Der geflügelte Sphinx bzw. Kerub ist in beiden Fällen menschen- und nicht falkenköpfig und trägt, wenn auf der syrischen Version auch leicht verfremdet, die ägyptische Doppelkrone. Auf der syrischen Version fehlt der königliche Zeremonialbart, und der phönizische Palmettbaum ist durch eine Art Lotusblütenstrauch ersetzt (vgl. Abb. 219 AE, 230). Auf einer typisch ägyptischen Version, die allerdings nur sehr fragmentarisch erhalten ist, sind die Sphingen widderköpfig dargestellt (Crowfoot u.a. 1938: Pl. 6,2).

Der stilisierte Baum als numinoses Machtsymbol, das von den Mischwesen bewacht bzw. geschützt wird (vgl. in § 39, 97f, 104 die Keruben, die den königlichen oder göttlichen Thron tragen und den heiligen Bereich bewachen; zur Verbindung zwischen diesen Schutzmächten und Königsvorstellungen vgl. Ez 28,12-15<sup>226</sup>), symbolisiert mythologisch

<sup>226</sup> Dazu Barnett 1969; zwar handelt es sich um einen Text aus dem 6. Jh., doch greift dieser offensichtlich ältere phönizische Mythologie auf. Williams (1976) bestreitet einen mythologischen Hintergrund von Ez 28,12-19 und will den an den König von Tyrus gerichteten Text nur auf dessen „hybris in commercial activities and his participation in the local sanctuary rites of sacral kingship“ beziehen. Er erkennt, daß sich Ritus und Mythos kaum derart strikt auseinanderhalten lassen. Eine rituelle Konstellation kennt in der Regel narrative (mythologische) Entfaltungen und

den Gottesgarten, konkret den Tempel- und Palastbereich, abstrakter den geordneten irdischen Kosmos und das durch diese Ordnung ermöglichte Leben. Er erfüllt hier nicht mehr die eher ‚weiblichen‘, ursprünglich von der Göttin wahrgenommenen Funktionen des Nährens und der Lebensvermittlung, sondern ist in den Dienst eines – im Bild selbst nicht dargestellten – königlichen Gottes genommen und repräsentiert dessen umfassende Segensmacht.

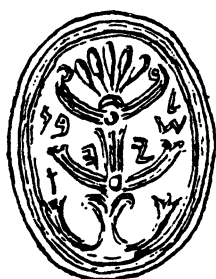
Diese Darstellungen verleihen der These, daß der stilisierte Baum in der EZ II B als sexuell indifferentes Kultsymbol auch einer männlichen Gottheit zugeordnet werden konnte, zusätzliche Plausibilität. „Jahwes Aschera“ dürfte von diesem Baum nicht zu trennen sein. Auch der wiederum etwas anders gestaltete, aber ebenfalls palmartig stilisierte Baum, der auf einem Skaraboiden des ausgehenden 8. Jhs. vom Tell en-Našbe (Abb. 233a) und auf einem damit etwa zeitgenössischen oder wenig jüngeren jüdischen Siegel eines *hlqyhwn bn pdy* von zwei menschlichen Verehren flankiert wird (Abb. 233b zeigt die ikonische Seite des beidseitig gravierten Siegels), wird mit dieser zentralen Größe des staatlichen Symbolsystems Israels und Judas der EZ II B-C zu identifizieren sein (vgl. dazu schon oben Abb. 179-181).<sup>227</sup>

§ 139. Daß diese Größe eine Segensmacht für einzelne darstellen konnte, zeigen neben den Segensformeln von Kuntilet ‘Aḡrud und der gleich zu nennenden von Ḥirbet el-Qom auch bildliche Darstellungen. Auf einer Elfenbeinpyxis, die in der Nähe der Zitadelle von Hazor in Str. V A gefunden wurde und in die 2. Hälfte des 8. Jhs. datiert, ist das Motiv der Bewachung des sakralen Baumes mit dem der Verehrung durch einen Menschen kombiniert (Abb. 234a). Die Darstellung weist das Stück eindeutig als ein Produkt der südsyrischen Schule aus. Vielleicht handelt es sich gar um lokales Schnitzwerk (vgl. zum Palmettbaum Abb. 214 aus Hazor Str. VI); spezifisch ägyptische Züge fehlen jedenfalls auf den erhaltenen Partien. Der Mann im Knielauf erinnert mit seinem kurzen Schurz zwar an den jugendlichen Gott von Abb. 210, seine Haltung an die des Sonnenkindes auf dem Siegel von Abb. 241c, doch ist hier der Gestus ein Aspekt der Verehrung und der Mann ein menschlicher Beter (vgl. Bordreuil 1986a: Nr. 5). Ein solcher er-

---

bezieht daraus einen Teil ihres Sinns; wo dies nicht der Fall ist, kann sie auch selbst die mythologische Sinnstiftung leisten.

<sup>227</sup> Sachlich damit vergleichbar ist die ägyptisierend-phönizische Variante dieser Konstellation auf einem Siegel, das in Palästina gefunden worden sein soll, dessen Besitzer aber den aramäischen Namen *brk* getragen hat (Horn 1962: 17). Die flankierenden Männer tragen hier kurzen Schurz und Doppelkrone.



230



231a



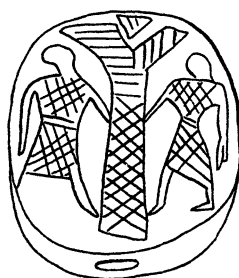
231b



232a



232b



233a



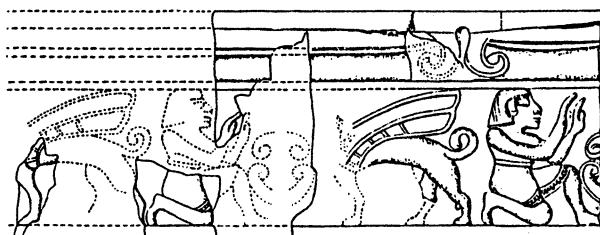
233b

scheint auch auf einem Siegelabdruck aus Hazor Str. VI (1. Hälfte des 8. Jhs.), das sich wie ein ‚Zitat‘ ohne Kontext ausnimmt, da das Objekt der Verehrung nicht dargestellt ist (Abb. 234b). Genauso kann im 8. Jh. auch der stilisierte Baum als isoliertes Symbol erscheinen, z.B. als Malerei auf Gebrauchskeramik aus Roš Zayit in Untergaliläa (Abb. 235a-b) und als Ritzzeichnung auf einem Vorratskrug aus Beerscheba Str. IV (Abb. 235c).

§ 140. Der ikonographisch erhobene Befund, der den stilisierten Baum zuweilen erkennbar auf die Göttin transparent sein läßt, ihn aber häufiger sexuell indifferent als numinoses Machtsymbol darstellt, kann mit dem der Inschriften jedenfalls am besten vermittelt werden, wenn man die Aschera der EZ II B nicht als eine personal selbständig wirkende weibliche Gottheit, sondern als eine Jahwe zugeordnete *Wirkgröße* versteht (vgl. Koch 1988: 99). Zwar trifft in der Tat zu, was B. Margalit hervorgehoben hat, daß in den im 1. Jt. inschriftlich belegten nordwestsemitischen Segensformeln von der Art *brtk l=...* die segenspendende Größe sonst immer eine Gottheit ist (Margalit 1990: 276; vgl. Braulik 1991: 111f), was den Schluß erfordern würde, auch der in Kuntilet ‘Ağrud genannten Aschera eine gewisse „separate identity“ (Miller 1986: 246) zuzubilligen. Aber nur zwei der von Margalit zitierten Parallelen sind in unserer Frage wirklich einschlägig, insofern nur sie wie die Inschriften von Kuntilet ‘Ağrud als segenspendende Instanzen mehr als eine einzelne Gottheit nennen (KAI 50,3 [s.o. Anm. 203] „Ba‘al Šaphon und alle Götter von Taḥpanḥes“; Dupont-Sommer 1945: 20 Z. 3 „Jaho und Chnum“). Weder im einen noch im andern Fall handelt es sich um Paredros-Gottheiten.

Keiner der beiden Briefe fährt wie die Inschriften B<sup>2</sup> und B<sup>3</sup> von Kuntilet ‘Ağrud mit einem Segenswunsch (E.) fort. Vorgängig zu jedem komparatistischen Seitenblick auf die vermeintlichen ‚Parallelen‘ ist u.E. dieser in den Pithosinschriften selbst gegebene Kontext genau zu beachten. Er präzisiert nämlich, welche Vorstellungen die Verfasser der Inschriften mit der Vermittlung des erbetenen Segens verbanden: Werden in der Segensformel (D.) der drei Pithosinschriften „Jahwe... und seine Aschera“ jeweils nebeneinander genannt, so ist der anschließende Segenswunsch (E.) offenbar sowohl in B<sup>2</sup> (Z. 7'-9': *ybrk wyšmrk wyhy 'm 'dny*<sup>228</sup>) als auch in B<sup>3</sup> (*wntn lh yhw klbbh*) im *Singular*

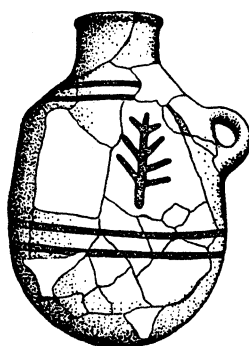
<sup>228</sup> Die Verben in diesem Satz ließen sich theoretisch auch als defektiv geschriebene Formen der 3. Pl. Präfixkonjugation verstehen. Der klare Sg. in B<sup>3</sup> und in der Inschrift von Ḥirbet el-Qom (§ 141) raten von einem solchen Verständnis ab.



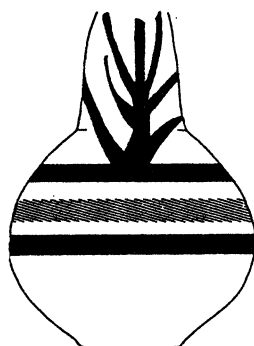
234a



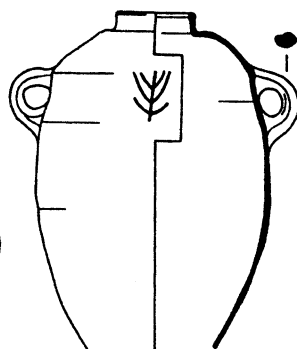
234b



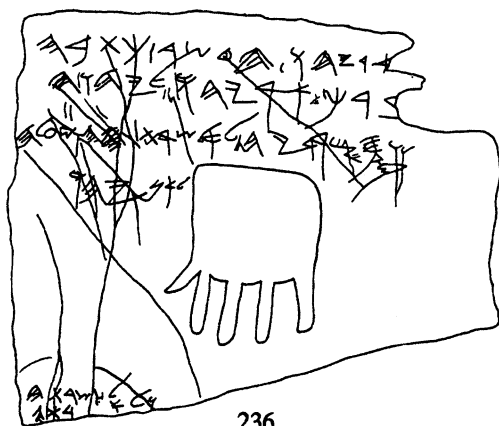
235a



235b



235c



236

formuliert. *Jahwe allein* wird demnach als die den Segen bewirkende bzw. verursachende Macht verstanden.

In einer Votivinschrift auf dem Rand einer rund 200 kg schweren Steinschale, die im nördlichen „benchroom“ neben Pithos A gefunden wurde, wird Jahwe allein als die Segen wirkende Gottheit genannt<sup>229</sup>:

*l'bdyw<sup>230</sup> bn 'dnh brk h' lyhw<sup>231</sup>*

„Von ‘Obadjau b. ‘Adnah. Gesegnet ist/sei er bei Jahwe.“

Weder Ikonographie noch Texte zwingen dazu, das Verhältnis von „Jahwe...und seiner Aschera“ in der EZ II B im Sinne einer (sexuell determinierten) Paar-Relation zu verstehen und für die Aschera einen Paredros-Status anzunehmen. „Jahwes Aschera“ stand nicht gleichrangig neben Jahwe, sondern wurde als eine *seine* Segensmacht *vermittelnde Wirkgröße* in Gestalt des stilisierten Baumes vorgestellt und war Jahwe insofern untergeordnet.

§ 141. Für dieses Verständnis von „Jahwe und seiner Aschera“ im Sinne eines Verhältnisses von Gottheit und ihr zugeordneter Wirkgröße scheint auch eine etwas jüngere, in die zweite Hälfte des 8. Jhs. datierende judäische Inschrift auf der Innenwand eines Grabes bei der ca. 13 km westlich von Hebron gelegenen *Hirbet el-Qom* zu sprechen (Dever 1969/70: 158-169.201f, Grab II, Inschrift Nr. 3<sup>232</sup>). Sie war über einer großen, nach unten weisenden Hand angebracht, die apotropäisch zu interpretieren sein dürfte (Abb. 236; Keel 1980b: 172; Schroer 1984):

Z. 1    *'ryhw. h'šr. kbh*

Z. 2    *brk. 'ryhw. lyhwh.*

Z. 3    *wmšryh l'šrth hwš' lh*

Z. 4            *l'nyhw*

Z. i            *l'šrth*

<sup>229</sup> Meshel 1978: Fig. 10; 1979: 32f; Weinfeld 1984: 127 Anm. 5; Davies 1991: 80 Nr. 8.011; vgl. Conrad 1988: 562.

<sup>230</sup> Scagliarini (1989: 204f) liest nur *'byw* „Objau“.

<sup>231</sup> Lemaire (1984a: 134f) vermutet angesichts der für Kuntilet 'Ağrud ganz ungewöhnlichen Schreibung des Gottesnamens, daß der Graveur sich bei der Abschrift einer zweizeiligen Vorlage (*l'bdyw bn 'dn' / brk h' lyhwh'*) verschrieben habe.

<sup>232</sup> Vgl. zu dieser Inschrift bes. Lemaire 1977: 597-603; Miller 1981: 315-320; Zevit 1984; Tigay 1986: 26.29f; Hadley 1987a; Olyan 1988: 23f; Hadley 1989: 121-142; Scagliarini 1989: 202 mit Anm. 20 (Lit.). Text zuletzt bei Davies 1991: 106 Nr. 25.003.



Z. ii                      *wl ʔ[š]rth*

Z. 1    „Urijahu, der Vornehme, hat (dies) geschrieben (bzw.: seine Inschrift ist es):

Z. 2    Gesegnet ist/sei Urijahu bei Jahwe.

Z. 3    Und (denn?) von seinen Bedrängern, bei seiner Aschera, hat er ihn gerettet.

Z. 4                      Von Onijahu (geschrieben?).“

Z. i                      „...bei seiner Aschera...

Z. ii                      ...und bei seiner Aschera...“

Die Schwierigkeiten der Interpretation dieser Inschrift rühren v.a. daher, daß Sprünge im Stein und gravierte Linien vielfach kaum zu unterscheiden sind. Zudem scheint der Schreiber besonders in der 3. Zeile mehrere Zeichen nachgraviert zu haben, und zwar merkwürdigerweise jeweils leicht verschoben. S. Mittmann hat deshalb Lemaire's Lesung *l'šrth* bestritten und an ihrer Stelle die „kühn komprimierende Wortverbindung“ *l'l šrth* „Gott seines Dienstes“ lesen wollen.<sup>233</sup> Doch ist diese Wendung ganz ohne Analogien, wogegen *l'šrth* wohl auch in den unteren Zeilen i und ii zu lesen sind, zu denen sich Mittmann nicht geäußert hat. Ebenso kühn wie Mittmanns Vermutung ist die These Lemaire's (1977: 602), *l'šrth* in Z. 3 sei irrtümlich versetzt und müsse am Ende von Z. 2 gelesen werden (*brk. ʔryhw. lyhwh. <w>l'šrth*). Auch wenn Lemaire seine These durch die Segensformeln von Kuntilet ‘Ağrud bestätigt sehen möchte (1984b: 44), ist sie doch unwahrscheinlich (beachte nur schon die fehlende Konjunktion). Die Inschrift läßt sich jedenfalls, wie die oben im Anschluß an Miller (1981: 317), Hadley (1987a: 51; 1989: 123) u.a. gegebene Übersetzung zeigt, auch ohne derartige Hilfskonstruktionen verstehen.<sup>234</sup>

In unserem Zusammenhang sind zwei Aspekte der Inschrift besonders hervorzuheben: Erstens erklärt sich der Judäer Urijahu nicht von \**yhw h yršlm* „Jahwe von Jerusalem“ o.ä. gesegnet, sondern von Jahwe schlechthin. Dies könnte damit zusammenhängen, daß in Formeln vom Typ *br(w)k* PN anders als in Briefpräskripten die Verbindung des Gottesnamens mit einem Toponym nicht üblich war (vgl. die eben zitierte Votivinschrift des ‘Obadjau). Sollte die Inschrift nach dem Fall Samarias entstanden sein, erübrigte sich die Nennung eines Toponyms ohnehin, da Jahwe nun nur noch Nationalgott eines einzigen Staates

<sup>233</sup> *wmmšr ydh l'l šrth hwš' lh* „und aus Bedrängnis heraus preist er den Gott seines Dienstes, der ihm hilft“ (1981: 144).

<sup>234</sup> Margalit hat den kühnen Hypothesen noch einige weitere hinzugefügt, u.a. den wenig überzeugenden Vorschlag, in den langen, die ganze Inschrift durchkreuzenden Strichen die rudimentäre Zeichnung eines Baumes zu sehen (1989: 371).

war.<sup>235</sup> Zweitens fällt auf, daß die Inschrift in Z. 3 im Singular formuliert und damit auch sie nur eine göttliche Größe, nämlich Jahwe, als den aktiven Verursacher der Befreiung von den Feinden versteht, Jahwes Aschera aber als Medium bzw. Wirkgröße (Miller 1981: 319 Anm. 18; Tigay 1986: 30; Koch 1989: 99f).

Der Befund entspricht genau dem der Pithosinschriften von Kuntilet 'Ağrud. Zusammenfassend können wir festhalten: Die Aschera galt in Israel und Juda im 8. Jh. nicht als Jahwes Paredros, sondern – als Kultobjekt in Gestalt des stilisierten Baumes – als Mittlerin *seines* Segens (vgl. zum Verhältnis Jahwe/El und Aschera noch unten § 181).

§ 142. Blicken wir von hier zurück auf die beiden Pithoi von Kuntilet 'Ağrud, so bleibt, nach der aus methodischen Gründen getrennten Kommentierung, abschließend das gegenseitige *Verhältnis von Malereien und Inschriften* zu diskutieren. Auch in dieser Frage sind in der Forschung gegensätzliche Meinungen vertreten worden.<sup>236</sup> Immer wieder ist vermutet oder behauptet worden, die quer durch den Kopfschmuck der linken Bes-Gestalt von Abb. 220 verlaufende Inschrift A1 sei als Beischrift zu den Motiven AM-N bzw. AO zu verstehen, was dann zu Identifikationen der beiden Bes-Gestalten als „Jahwe und seine Aschera“ (Gilula 1979; Coogan 1987a: 119; McCarter 1987: 147; Margalit 1990: 277<sup>237</sup>; Korpel 1990: 218; vgl. H. Weippert 1988: 673) oder der Leierspielerin als Aschera (Dever 1984: 22-25) geführt hat. Eine Identifikation der beiden *Bes-Darstellungen* AM-N (s.o. § 131) mit „Jahwe...und seine Aschera“ ist ausgeschlossen.<sup>238</sup> Die bisher bekannten ikonographischen und inschriftlichen Quellen liefern keinerlei Hinweis auf eine wie immer geartete Verbindung von Jahwe und Bes, erst recht nicht für eine Darstellung Jahwes in Bes-Gestalt. Fällt diese

---

<sup>235</sup> Die analog zu den Segensformeln von Kuntilet 'Ağrud formulierenden Ostraka 16,2f; 21,2; 40,3 von Arad aus dem frühen 6. Jh. bieten *brtk lywh* „ich segne dich bei Jahwe“. Vgl. dazu M. Weippert 1975: 208-211; Tigay 1986: 22; s.u. § 209.

<sup>236</sup> A priori läßt sich ein Zusammenhang von Malereien und Inschriften – erst recht einer Malerei und einer Inschrift – weder behaupten noch ausschließen (gegen Margalit 1990: 289).

<sup>237</sup> Margalit (1990: 298) spricht geradezu von einem „graphic commentary on the word \*šrḥ“ und perpetuiert so eine typisch jüdisch-christliche Tradition (vgl. Keel/Uehlinger 1990: 127-130), die von der Priorität des Wortes ausgeht und Bilder nur als Illustration von – gegebenenfalls verlorenen – Texten zur Kenntnis nimmt.

<sup>238</sup> Erst recht entfällt jeder Bezug zu den Stierbildern von Bet-El (Gilula 1979; Margalit 1990) oder zu einem „bull of Jacob and his lady“ (Coogan 1987a: 119), weil die Bes-Gestalten wie gesagt keine Stierköpfe haben (s.o. Anm. 172).

Identifikation dahin, ist auch die Frage des Geschlechts der rechten Gestalt <sup>AN</sup> (Bes oder Beset) nicht mehr so wichtig. Für Beset ist eine Verbindung mit Aschera gar nicht bezeugt, für Bes gibt es bestenfalls einige sehr hypothetische Hinweise<sup>239</sup>.

Ebenso wenig Grund gibt es, die *Leierspielerin* <sup>AO</sup> mit Aschera zu identifizieren, da es sich kaum um die Darstellung einer Göttin handeln dürfte (s.o. § 132), Aschera ohnehin weder ikonographisch noch textlich als Leierspielerin bezeugt ist<sup>240</sup> und das inschriftliche <sup>ʾsrth</sup> eine nicht-personale Deutung der Aschera als Kultsymbol nahelegt. Leierspiel ist als Kulthandlung für ganz verschiedene Gottheiten belegt (u.a. Jahwe, vgl. HAL 461a), so daß die menschlich interpretierte Leierspielerin, die ja als isoliertes Motiv ohne Gegenüber erscheint, auch nicht zwingend mit einem der Aschera bzw. dem gleichnamigen Symbol geltenden Kult verbunden werden kann (vgl. Schroer 1987a: 34f).

Das Motiv „*Kuh und Kalb*“ (<sup>AJ</sup>, vgl. <sup>BR</sup>) ist traditionsgeschichtlich stärker mit <sup>ʿAnat</sup> bzw. <sup>ʿAstarte</sup> als mit Aschera verbunden. In der israelitischen Elfenbeinkunst und Glyptik der EZ II B scheint das säugende Muttertier zu fehlen (s.o. S. 208). Dies rät davon ab, es hier mit der Aschera zu verbinden. Will man ein einzelnes Motiv unter den Malereien als Darstellung der inschriftlich genannten Aschera ausfindig machen, so kann man als solche nach dem bisher Gesagten nur die Darstellung(en) des *stilisierten Baumes* über dem Löwen (<sup>AE-H</sup>, evtl. <sup>AK</sup>, s.o. § 130) bezeichnen (Hestrin 1987a: 222; 1991: 56f; Hadley 1987b: 204f; 1989: 199f; vgl. Schroer 1987a: 38). Die Korrespondenz von Malerei und Inschriften geht so weit, daß die Aschera in beiden Medien nicht anthropomorph, sondern in Gestalt ihres Symbols dargestellt wird und als Segenspenderin bzw. -mittlerin erscheint (vgl. auch Abb. 222, 308). Daß sie als solche nicht nur in Israel, sondern

---

<sup>239</sup> Etwa die Darstellung auf der bereits in Anm. 173 zitierten phönizischen Bronzeshale aus Nimrud, die eine thronende Göttin (eine Art Himmelskönigin!) zeigt, deren gestimmter Baldachin von zwei Bes-Gestalten getragen wird (Barnett 1935: 203 Fig. 7; vgl. Dever 1984: 26). Dever weist auch darauf hin (ebd. 25), daß Bes-Amulette häufig in Verbindung mit „Astarte“ figurines“ gefunden wurden (gemeint sind wohl Pfeilerfigurinen); aber die Relation der Amulette zu den Figurinen ist ganz unklar.

S. Schroer hat erwogen, ob Maachas „Schreckensding für die Aschera“ (1 Kön 15, 13) vielleicht „eine grössere Bes-Figur war, die die Königsmutter als Votivgabe gestiftet hatte“ (1987a: 38; so mit Hinweis auf die Deutung der Vulgata schon Lipiński 1986: 93f; vgl. aber Day 1986: 401; Frevel 1989: 79 Anm. 87).

<sup>240</sup> Zu <sup>ʿAnat</sup> mit der Leier in ugaritischen Texten vgl. KTU 1.101 (= Ug. V 3 = UT 603) Rs. 15-18 (Caquot u.a. 1989: 50); danach wohl auch KTU 1.3 (= V AB = CTA 3 = UT <sup>ʿnt</sup>) III 3-8 zu ergänzen (vgl. de Moor 1987: 8). *Ikonographische Entsprechungen* dazu sind uns nicht bekannt.

auch in Juda bekannt war, zeigen die Inschrift von Hirbet el-Qom, die Siegelbilder von Abb. 230 und 233a, aus etwas jüngerer Zeit vielleicht auch Abb. 223.

Man mag hinsichtlich der Malereien auf Pithos A besonders wegen der letztgenannten Darstellung von einer ‚Aschera-Atmosphäre‘ sprechen, sollte diesen Aspekt aber angesichts der damit nicht korrelierbaren Motive <sup>AA-D</sup> und <sup>AI</sup> (vgl. <sup>BQ</sup>, S und T) nicht überbetonen.

§ 143. Eine sachgemäße Antwort auf die Frage des Verhältnisses von Malereien und Inschriften darf nicht nur *eine* Inschrift und *ein* ikonographisches Motiv oder eine Motivkonstellation isoliert in Beziehung zueinander setzen<sup>241</sup>, sondern sollte nach Möglichkeit *alle* auf den Pithoi angebrachten Malereien und Inschriften in gleicher Weise berücksichtigen. Der Schlüssel zu einem solchen Verständnis findet sich in der Prozession der Verehrer auf Pithos B (Abb. 221; s.o. § 133). Diese Szene, die als einzige nicht syro-phönizischen Darstellungs-kanones entspricht, stellt die aufschlußreichste *funktionale* Analogie zu den Segensformeln und -wünschen auf beiden Pithoi dar (vgl. Beck 1982: 46). Hier wie dort treten Männer(!) bittend vor eine (im Bild nicht dargestellte) Gottheit; hier wie dort ist ein Bedürfnis erkennbar, Frömmigkeit und Loyalität der Gottheit gegenüber (in Wort und/oder Bild) für andere *sichtbar* zu machen. „Ist nicht deine Frömmigkeit (Gottesfurcht) deine Zuversicht?“ (Ijob 4,6).<sup>242</sup>

Von daher läßt sich auch verstehen, warum man Briefpräskripte, die ihrer Gattung nach dem privaten bzw. dem Geschäftsbereich angehören, auf die Pithoi kopiert hat<sup>243</sup>: Man hat entweder damit gerechnet,

---

<sup>241</sup> Auffälligerweise ist bisher noch nie vorgeschlagen worden, „Jahwe... und seine Aschera“, die auf Pithos B zweimal genannt werden, mit Malereien auf diesem Pithos (etwa der Verehrerprozession <sup>B</sup>U-Y, dem schreitenden Rind <sup>B</sup>S oder der Kuh <sup>B</sup>R auf Abb. 221) in Verbindung zu bringen. Methodisch gesehen läge ein solcher Vorschlag auf demselben Niveau wie die bisher genannten. Die Inschrift <sup>B</sup>3 ist ziemlich genau über der Verehrerprozession angebracht, was mangels einer publizierten Vorlage auf Abb. 221 leider nicht sichtbar gemacht werden konnte.

<sup>242</sup> In den individuellen Klage- bzw. Bittpsalmen und in den individuellen Vertrauenspsalmen führt der Beter häufig sein eigenes Beten als Erhörungs- und Vertrauensmotiv ein (vgl. etwa Ps 27,7f; 28,1ff; 57,2f).

<sup>243</sup> Wir rechnen damit, daß die Präskripte Exzerpte von tatsächlich aus Samaria und Teman nach Kuntilet ‘Agrud gesandten Briefen sind. Zwar sind bei den Ausgrabungen keine Ostraka mit vollständigen Briefen gefunden worden. Man könnte auch vermuten, die Präskripte seien als Kurzbriefe von Reisenden zu verstehen, die von einem bevorstehenden Aufenthalt ihrer Bekannten wußten und diesen kurze Grüße und Segenswünsche übermitteln wollten (also etwa: PN 1 wünscht PN 2 alles Gute auf

daß andere diese Präskripte lesen und den über die Adressaten erbetenen Segen zur Kenntnis nehmen würden, oder damit, daß die Reproduktion von Segensformeln und -wünschen den Segen Jahwes auch an dieser abgelegenen Stelle präsent setzen könnten – oder beides. Jedenfalls dürften sich diese Exzerpte<sup>244</sup> nicht zufällig auf die Wiedergabe des Präskripts beschränken; nicht der geschäftlich-sachliche Inhalt von Briefen war hier gefragt, sondern nur der für die in Kuntilet 'Ağrud stationierten Beamten<sup>245</sup> oder Reisenden von Kontaktleuten in Samaria und Teman erbetene Segen. Die Präskripte konstatieren in der Grußformel ([D.] *brkt...lyhwh.wl 'šrth*), daß die Adressaten der Gottheit zum Segen empfohlen wurden<sup>246</sup>. Die weitergehenden Segenswünsche (E.) konkretisieren *Inhalte* dieses Segens. Die Übertragung der Präskripte auf die Pithoi schließlich stellt diesen Segen, damit aber auch „die in der Empfehlung angedeutete *Angemessenheit* des Segens von seiten der Gottheit“<sup>247</sup>, öffentlich zur Schau.

---

seiner Reise). Die in der direkten Kommunikation schwerfällige Redeeinleitung wäre durch die Gattung „brieflicher Gruß“ bedingt.

<sup>244</sup> Daß es sich um Schülertübungen (Musterbriefe) handelt, wie Lemaire (1981: 28) vorgeschlagen hat, scheint uns unwahrscheinlich zu sein, da klare Indizien für einen Schulbetrieb nicht vorliegen. „...on allait pas à Kuntillat 'Ajrud pour apprendre à lire ou à dessiner, mais les scribes de passage l'avaient appris ailleurs“ (Puech 1988: 192; 1985: 363) – zumal Duktus und Eigennamen zeigen, daß die Pithosinschriften von nordisraelitischen Schreibern stammen. Die Architektur der „benchrooms“ bietet keinerlei Grund, die Räume für einen Lehrbetrieb zu beanspruchen. Wie der Plan auf Abb. 218 zeigt, fanden sich identische niedrige Bänke auch entlang der Ostmauer der Karawanserei und anschließend im kleinen Torvorbau. Die „benchrooms“ sind nichts anderes als die beiden Kammern des Tordurchgangs (so auch Holladay 1987: 259).

<sup>245</sup> Verschiedentlich ist erwogen worden, daß es sich bei dem in B<sup>2</sup> angesprochenen „Herrn“ (*'dny*) um den durch vier Ritzinschriften auf Tongefäßen bezeugten „Stadtkommandanten“ (*l=šr'r*, Meshel 1978: Fig. 21) handeln könnte (Meshel 1979: 33; Chase 1982: 66 u.a.). Das Fehlen des Artikels weist trotz hebräischer Schrift auf phönizische bzw. nordisraelitische Affinität (vgl. anders unten Abb. 345). Anstelle von *šr'r* liest Catastini (1982: 128f) phönizisches *šr dr* „Vorsteher der (Propheten-) Kongregation“ (so auch Scagliarini 1989: 203f). Die Deutung ist paläographisch unwahrscheinlich und geht von einer fragwürdigen Funktionsbestimmung der Gesamtanlage von Kuntilet 'Ağrud als Zentrum einer Prophetengilde aus (vgl. Anm. 163 zu Tell Der 'Alla).

<sup>246</sup> Wobei hier wie in der hebräischen Bibel *BRK* pi. „ein Aussprechen feierlicher Worte meint, die demjenigen, dem sie gelten, die Anerkennung, den Dank, die Ehrfurcht, die solidarische Verbundenheit oder das Wohlwollen des Sprechenden bekunden, die das Ansehen des Betreffenden vermehren und...ihm Glück, Erfolg, Mehrung der Lebensgüter wünschen“ (Scharbert 1973: 825).

<sup>247</sup> Scharbert 1973: 814 (dort nicht auf die Inschriften von Kuntilet 'Ağrud bezogen; Hervorhebung von uns).

Berücksichtigt man das enorme soziale Prestige, das einem Schreibkundigen in einer weitgehend analphabetischen Gesellschaft zukam und heute noch zukommt, kann man auch verstehen, warum sich neben den gehobenen Briefpräskripten einfache, z.T. unvollständige *Alphabete* finden. Daß die Alphabete geradezu ‚magisch-religiöse‘ Bedeutung gehabt hätten (Naveh 1979: 30 Anm. 13; Puech 1988: 192), mag etwas übertrieben sein (vgl. Millard 1985). Eher sind auch sie Dokumente der Selbstdarstellung von Sozialprestige – darin der Darstellung eines Streitwagens oder eines Bogenschützens vergleichbar –, das aber seinerseits durchaus als konkrete Gestalt des von der Gottheit geschenkten Segens verstanden werden konnte. In genau dieser Grenzlage zwischen Zivilprestige, religiöser Selbstdarstellung und Bittgebet um andauernde Gewährung von Jahwes Segen ist auch die auf S. 270 genannte Steinschale mit Votivinschrift des ‘Obadjau ben ‘Adnah anzusiedeln, deren Transport nach Kuntilet ‘Ağrud ihrem Besitzer bzw. seinen Bediensteten großen Aufwand gekostet haben dürfte. Daß das Bedürfnis nach derartiger Kommunikation in der trostlosen Einöde des nördlichen Sinai besonders groß gewesen sein muß, liegt auf der Hand. Zu Recht hat J. Naveh auf die sachliche Verwandtschaft der Pithosmalereien und -inschriften mit den aus verschiedensten Perioden stammenden Felsmalereien und -inschriften im Sinai hingewiesen (vgl. Beck 1982: 46).

§ 144. Zusätzlich zu den bisher genannten althebräischen Inschriften sind auf Fragmenten des Wandverputzes an verschiedenen Stellen Reste von *Tinteninschriften in altphönizischer Schrift* gefunden worden. Die Tatsache, daß die Publikation auch dieser Inschriften immer noch aussteht, erlaubt uns an dieser Stelle nur einige summarische Hinweise. Neben einem ganz unleserlichen Fragment, das *in situ* am Durchgang von der nördlichen Torkammer („benchroom“) zum Innenhof gefunden wurde, ließ sich im Schutt der Kammer die folgende Inschrift entziffern (Meshel 1978; 1979: 30; vgl. Davies 1991: 80 Nr. 8. 015):

W. 1    Z. 1'    ...]brk (oder 'rk?). ymm. wyšb 'w[...  
           Z. 2'    ...]hytb. yhw[...  
           Z. ?    ...]ytnw. l[...]šrt[h...

- Z. 1'    „...] Gesegnet (bzw. lang<sup>248</sup>) sei ihr<sup>248</sup> Tag,  
und sie sollen reich gemacht werden? [...  
Z. 2'    ...] Jahwe wird Gutes tun [...  
Z. ?    ...] sie mögen geben [...seiner<sup>2</sup>] Aschera ...“

Weitere Fragmente dieser Inschrift bieten noch mindestens einmal den Gottesnamen *yhw*. Auffällig ist die sonst in Kuntilet 'Ağrud nicht belegte Pleneschreibung. Trotz der althöhenzischen Schriftzeichen handelt es sich offenbar um eine hebräische Inschrift. Davies registriert die Worte *ytnw. l[...]* und *šrt[...]* als Fortsetzung von Z. 2. Wenn der fragmentarische Schluß zutreffend rekonstruiert ist, weist er darauf hin, daß der von Jahwe gegebene und durch seine Aschera vermittelten Segen mit (Votiv-) Gaben erbeten oder erwidert wurde, die nicht nur Jahwe allein, sondern ihm und seiner Aschera galten.<sup>249</sup>

Eine andere, etwas besser erhaltene Wandinschrift scheint vom Eingang zum langgezogenen Lagerraum im Westen der Anlage zu stammen<sup>250</sup>. Nach Meshels vorläufiger Präsentation (1978; 1979: 30; vgl. Conrad 1988: 563 mit anderer Reihenfolge der Zeilen) ist dort zu lesen:

- W. 2    Z. 1'    ...]wb'rh. 'l. b[...  
Z. 2'    ...]brk. b' l. bym. ml[...  
Z. 3'    ...]šm. 'l. bym. ml[...  
  
Z. 1'    „...] und wenn El aufbricht am [Tage des/der<sup>249</sup>...  
Z. 2'    ...] gesegnet sei Ba'al am Tage des/der [...  
Z. 3'    ...] der Name<sup>2</sup> Els am Tage des/der [...“

M. Weinfeld hat demgegenüber in einer kurzen Notiz (1984: 126) einen besonders in Z. 1' erheblich längeren Text mitgeteilt:

- W. 2    Z. 1'    ...]wbzrh. ...? 'l. wymsw<sup>1</sup> hrm[...  
Z. 2'    ...]brk. b' l. bym. ml[hmt?  
Z. 3'    ...]šm. 'l. bym. ml[hmt?  
  
Z. 1'    ...] und wenn El erstrahlt, schmelzen die Berge [...  
Z. 2'    ...] gesegnet sei Ba'al am Tage der Schl[acht ...  
Z. 3'    ...] dem Namen<sup>2</sup> Els am Tage der Schl[acht [...“

<sup>248</sup> Das Suffix (evtl. der ganze Segensspruch) könnte sich auf die im Tor Ein- und Ausgehenden beziehen. Vgl. dazu Dtn 11,18-21 (mit Segensverheißung) und 6,4-9. Zur Sache vgl. Keel 1981: 183-192.

<sup>249</sup> S.o. Anm. 213.

<sup>250</sup> Meshels Angaben zur Fundlage der drei Inschriften sind widersprüchlich (vgl. Meshel 1978 mit 1979: 29f; Beck 1982: 4).

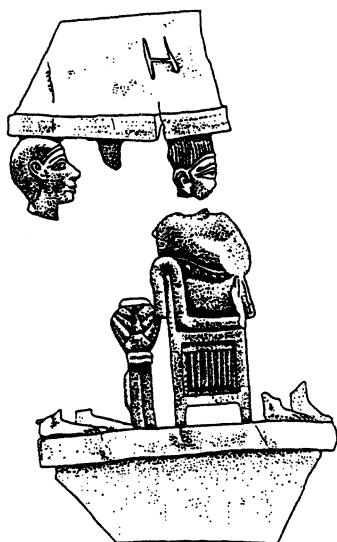
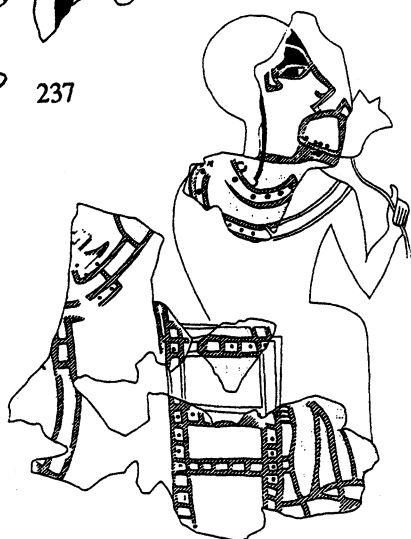
Es versteht sich von selbst, daß die längere, im neuesten Corpus hebräischer Inschriften im Wesentlichen übernommene Lesart (Davies 1991: 82 Nr. 8.023) gerade wegen der offenkundigen Berührungen mit biblischen Theophanieschilderungen (vgl. zu Z. 1'a Dtn 33,2 „Jahwe von Seir“; Jes 58,8; 60,1-3; zu Z. 1'b Mi 1,3f; Ps 97,5; zum Ganzen Hab 3,3-6) noch der Bestätigung bedarf. So oder so ist die Nennung der Gottesnamen El – offenbar eines solarisierten El<sup>251</sup> – und Ba'al hervorzuheben. Unklar bleibt, ob es sich um einen Text phönizischer oder israelitischer Provenienz handelt und in welchem Verhältnis die beiden Gottheiten bzw. Gottesbezeichnungen zueinander und zu Jahwe, der auf dem Fragment nicht genannt wird, stehen. Weitere isolierte Fragmente von Wandinschriften scheinen noch mehrfach die Gottesnamen *ywhw* und *b'l* zu nennen (Meshel 1978).

W. 1 steht mit dem Segenthema und der Erwähnung von Jahwe und evtl. Aschera den althebräischen Pithosinschriften näher als W. 2. Klare Indizien für einen phönizisch-israelitischen Synkretismus vermögen beide Inschriften mangels Kontext nicht zu bieten.

§ 145. Der Hauptunterschied dieser Inschriften zu denen auf den Pithoi liegt darin, daß sie nicht wie jene privaten Segen zum Gegenstand haben, sondern wie die *Wandmalereien* als fixer Bestandteil des Architekturdekors offiziellen Charakter haben. Olyan (1988: 34), Koch (1989: 99) u.a. haben zu Recht betont, daß es nicht zulässig ist, die Funde von Kuntilet 'Ağrud als periphere Zeugnisse eines fernab von staatlicher Kontrolle in der Wüste blühenden heterodoxen Synkretismus zu interpretieren. Das Briefpräskript von P. A1 bezieht sich ja ausdrücklich auf „Jahwe von Samaria“. Besonders die Wandmalereien zeigen mit aller wünschbaren Deutlichkeit, daß die Karawanserei als königlich-staatlicher Aussenposten an einer staatlich kontrollierten Handelsroute angelegt worden war. Auf den offiziellen Charakter der Anlage weisen ornamentale Kassetten- und Lotusbanddekorationen (Beck 1982: 50-52 Nr. 6; 56-58 Nr. 10; vgl. Lotusgirlanden auf Elfenbeinen aus Samaria, Crowfoot u.a. 1938: Pl. 16,1-2), besonders aber die Darstellung einer (belagerten?) Stadt, auf deren Zinne hintereinander ein Mann mit Helm und ein barhäuptiger Mann zu erkennen sind (Abb. 237). Das Bild erinnert thematisch an assyrische Palastreliefs, Ziegel- und Wandmalereien des 9.-7. Jhs. Sehr offiziellen Charakter hat auch die Darstellung eines thronenden Fürsten mit Lotusblüte

<sup>251</sup> *ZRH* wird meist für den Aufgang der Sonne verwendet (HAL I 270; Stähli 1985: 40-42; Smith 1990: 115f); zur Solarsymbolik der EZ II B s.u. § 148ff.





(Abb. 238a; vgl. dazu die stark abgenutzte Basisgravur eines Fayence-skarabäen des 9./8. Jhs. aus Bet-Schemesch, Abb. 238b). Hinter dem Fürsten von Abb. 238a lassen sich Reste einer zweiten, thronenden oder stehenden Gestalt erkennen. Eine vergleichbare Szene ist auf einer ungefähr zeitgenössischen, leider ebenso fragmentarischen Elfenbeinschnitzerei aus Samaria zu erkennen (Abb. 239), wobei hier die vordere, sitzende Gestalt eher eine Frau (Königin?), die hintere ein Mann ist (Diener?; vgl. Stern 1989a: 106f). Zwischen den beiden Figuren ist ein Lotusstrauß zu sehen.

§ 146. Die letztgenannte ‚Parallele‘ läßt uns hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Deutung der Funde von Kuntilet ‘Ağrud zum Schluß kommen. Seit Meshels erstem, ausführlicheren Bericht (1978) werden diese Funde aufgrund der geographischen Lage des Ortes immer wieder als Hinweise auf die in der Königszeit in *Juda* herrschende religiöse Situation verstanden. Zu Unrecht. Die Erwähnung „Jahwes von Samaria“ (P. <sup>A1</sup> Z. 2), die Tatsache, daß die in Kuntilet ‘Ağrud bezeugten theophoren Personennamen ausnahmslos mit dem Element -yw (nicht -yhw) gebildet sind<sup>252</sup> (Lemaire 1984a: 133), die paläographische Verwandtschaft der Pithosinschriften mit den Ostraka von Samaria (ebd. 134-136; Olyan 1988: 32; s.o. Anm. 149) sowie das ikonographisch und epigraphisch feststellbare Nebeneinander von Elementen (syro-) phönizischer und israelitischer Kultur weisen übereinstimmend darauf hin, daß die Karawanserei von Kuntilet ‘Ağrud keine judäische, sondern eine mit phönizischem Know-how angelegte<sup>253</sup>, aber von *Israeliten* kontrollierte Niederlassung ohne lokale Verwurzelung war<sup>254</sup>, die kaum länger als eine Generation in Betrieb gewesen ist.

<sup>252</sup> Zu den bisher zitierten yw ‘šh (auch auf einem Namensiegel des 7. Jhs. belegt, Avigad 1954a: 150f Nr. 5), ‘mryw und ‘bdyw (auch auf dem Samaria Ostrakon 50,2 belegt; vgl. Lemaire 1977: 36.53) sind noch die auf Steingefäße geritzten Personennamen hlyw und šm yw bn ‘zr hinzuzufügen (Meshel 1978; 1979: 32). Die späte Bezeugung in *Juda* (1 Chr 4,16; 2 Chr 29,12) reicht nicht aus, den in P. <sup>A1</sup> ergänzten Personennamen yhl[?] einfach als jüdisch zu bezeichnen (gegen Hadley 1987b: 184f).

<sup>253</sup> Darauf weist neben dem syro-phönizischen Hintergrund der meisten Malereien auf den Pithoi auch die phönizische Schrift der Wandinschriften.

<sup>254</sup> Dem widerspricht nicht die Tatsache, daß die beiden bemalten und beschrifteten und andere „hole-mouth“ Pithoi in der Gegend von Jerusalem hergestellt worden sein müssen, wie durch Neutronen-Aktivierungs-Analyse gezeigt werden konnte. Sie dürften durch den Überlandhandel in die Karawanserei gelangt sein; beachte, daß Pithoi aus der gleichen Produktion auch in Beerscheba und Arad gefunden worden sind. Andere Vorratskrüge aus Kuntilet ‘Ağrud stammen von der philistäischen Küstenebene. Aus lokalem Ton sind nur ein paar Gewichte und Krugverschlüsse ‚gefertigt‘.

Ein für allemal ist mit der Vorstellung zu brechen, die Anlage sei ein Wallfahrtsheiligtum oder sonst eine Art von religiösem Zentrum gewesen (Meshel 1978; Dever 1984: 29f; H. Weippert 1988: 619.625f u.a.). Architektur und Dekoration der Anlage charakterisieren sie vielmehr deutlich als eine staatliche Karawanserei (vgl. Beck 1982: 61f; Hadley 1987b: 207f; 1989: 145-158).<sup>255</sup>

Als historischer Rahmen kommt für diese phönizisch-israelitische *joint venture* am ehesten die Zeit der israelitischen Könige Joasch<sup>256</sup> (ca. 802-787; McCarter 1987: 138f) oder Jerobeam II. (ca. 787-747; Lemaire 1984a: 136-139) in Frage. Joasch hat Israel nicht nur der Bedrohung durch die Aramäer entledigt (2 Kön 13,24f), sondern auch Amasja von Juda kurz nach dessen siegreichem Feldzug gegen Edom besiegt (2 Kön 14,8-14). Er kann somit auch den Handelsweg von Samaria bis Teman kontrolliert haben, zumal 2 Kön 14,22 impliziert, daß Juda unter Amasja den Hafen von Elat verlor. Derselbe Vers datiert die Rückkehr Elats unter judäische Kontrolle in die Zeit Usija/Asarjas bzw. nach dem Tod Amasjas (ca. 773). Von Jeroboam II. wird in 2 Kön 14,25 gesagt, daß unter seiner Regierung Israels Territorium von Lebo-Hamat im Norden bis zum Meer der Araba im Süden reichte. Nimmt man diese Informationen zusammen, so ergibt sich als wahrscheinlicher Rahmen für die Anlage und Nutzung der Karawanserei von Kuntilet 'Ağrud die Zeitspanne von ca. 800-775, was mit der vorgeschlagenen Datierung der Keramik<sup>257</sup> wie auch mit der paläographischen Einordnung der Inschriften auf den Pithoi in den Horizont der Ostraka von Samaria übereinstimmt.

§ 147. Viele der in den letzten Jahren zur Religionsgeschichte Israels entwickelten Hypothesen zeichnen sich dadurch aus, daß sie einerseits einzelne, aus ihrem Kontext weitgehend isolierte Befunde (ein einziges Wort oder gar dessen Etymologie, ein einzelnes Bild wie die Leierspielerin auf Pithos A) zum Ausgangspunkt nehmen, um diese dann in einem gewaltigen Sprung zu pauschalen Generalthesen auszubauen (Paradros-Diskussion, Polytheismus im vorexilischen Israel). Unsere Dar-

---

Unter der feineren Keramik sind zwei aus Nordisrael stammende Stücke der sog. „Samaria ware“ besonders hervorzuheben (Gunneweg u.a. 1985: bes. 273. 280-283; zur Diskussion dieses Befundes vgl. auch Hadley 1989: 150f).

<sup>255</sup> Zu Lemaïres These eines Schulbetriebs s.o. Anm. 244. Hadley (1989: 152) verweist auf die biblisch bezeugte Institution des *mālōn* „Herberge, Unterkunft für die Nacht“ (vgl. Ex 4,24 [Midian]; Jer 9,1 [in der Wüste]).

<sup>256</sup> S.o. Anm. 193.

<sup>257</sup> Vgl. Beck 1982: 63 Anm. 22.

stellung der einschlägigen Funde von Kuntilet 'Ağrud, die trotz des Skizzencharakters dieses Buches etwas weiter ausgeholt hat, will zwischen den beiden Extremen einen Mittelweg beschreiten, indem sie zwar die einzelnen Befunde je für sich registriert – auch solche, die in der wissenschaftlichen Diskussion kaum zur Kenntnis genommen worden sind –, aber ohne sie aus ihrem Kontext zu isolieren. Semantik ist ohne Ko- bzw. Kontext nicht möglich. Es scheint uns dies der methodisch allein verantwortbare Weg zu sein für eine Religionsgeschichte, die ihre Aufgabe in der Rekonstruktion von Symbolsystemen sieht. Wir haben versucht, die Funde von Kuntilet 'Ağrud als Elemente eines solchen Symbolsystems zu interpretieren und Engführungen zu vermeiden, um möglichst vielen Befunden, nicht nur einer halben Inschrift oder einer einzelnen Figur, gerecht zu werden. Als *Fazit* läßt sich festhalten, daß die Befunde von Kuntilet 'Ağrud (und Hırbet el-Qom) keine zwingenden Argumente gegen die These einer weitgehend monolatrischen Verehrung Jahwes im Israel der EZ II B, wohl aber Argumente *gegen* die Annahme einer weiblichen Paredros Jahwes in dieser Zeit liefern.

Daß allerdings auch das Mikrosystem von Kuntilet 'Ağrud nur ein Teil eines viel umfassenderen Makrosystems war und wichtige Aspekte der religiösen Vorstellungswelt Israels in der EZ II B in Kuntilet 'Ağrud überhaupt nicht zum Ausdruck kommen, zeigt der folgende Abschnitt.

### *7. Sonnensymbolik und geflügelte Schutzmächte im phönizisch-israelitischen Kunsthandwerk*

§ 148. Auf den im Gebiet des Nordreichs Israel gefundenen Produkten des phönizisch-israelitischen Kunsthandwerks fehlen vorderasiatische Gottheiten zwar nicht völlig, stehen aber gegenüber Gottheiten, Mischwesen und anderen Schutzmächten *ägyptischer* Tradition stark im Hintergrund. Von den *anthropomorph* dargestellten ägyptischen Gottheiten ist auf den Elfenbeinen von Samaria der kindgestaltige *Sonnengott in der Lotusblüte* am häufigsten belegt (Abb. 240; vgl. Crowfoot u.a. 1938: Pl. 1,2-3). Das Motiv taucht in Ägypten erstmals im Neuen Reich auf (Schlögl 1977) und erfreute sich schnell großer Beliebtheit; es kombiniert das seit dem Alten Reich häufig dargestellte Regenerationssymbol des Lotus mit dem Sonnengott, der im Neuen Reich eine alles beherrschende Stellung gewann (Assmann 1983).

Das Motiv erscheint im Israel des 8. Jhs. nicht nur auf Elfenbeinen, sondern auch auf Namenssiegeln, so auf einem beidseitig gravierten

Siegel, das einem 'šyw bn ywqm gehörte (Abb. 241a)<sup>258</sup>, und einem andern des 'byw 'bd 'zyw (Abb. 241b), dessen Besitzer, wie sein Titel ('bd, d.h. „Knecht, Minister“ verrät, ein hoher Beamter war – vielleicht ein Beamter des jüdischen Königs Asarja/Usija (ca. 773-735), dessen Name in Jes 6,1 und 2 Chr 26,1 als 'zyhw erscheint. Auf einem dritten hebräischen Namenssiegel (Abb. 241c) wird der Sonnengott auf einer Papyruspflanze kniend dargestellt und von zwei in Lotusblüten hockenden falkenköpfigen Göttern flankiert.

Auf den Elfenbeinen führt das Kind typisch ägyptisch die eine Hand nach Kinderart mit dem Finger zum Mund, während die andere die königliche „Geißel“ hält. Auf den Namenssiegeln ist entweder die eine Hand auf die Brust gelegt und die andere in dem auf phönizischen Siegeln sehr häufigen Gruß- und Segensgestus erhoben (Abb. 241a-b), oder der Sonnengott hebt beide Hände im Segensgestus (Abb. 241c; vgl. Abb. 234a-b). Ebenso unägyptisch ist, daß auf Abb. 241b-c der Gott kniend und nicht sitzend dargestellt wird. Auf Abb. 241b trägt das Kind zudem völlig unägyptisch die Kuhhörner mit der Sonnenscheibe dazwischen auf dem Kopf. Diese sind in Ägypten der Hathor und der Isis eigen, sollen auf unserem Siegel aber wie die Scheibe auf dem Kopf des Gottes von Abb. 241c den solaren Charakter des Gottes in der Blüte verdeutlichen. Auch auf einem der Elfenbeine aus Samaria trägt das Kind die Sonnenscheibe auf dem Kopf (Crowfoot u.a. 1938: Pl. 1,2), und sein Sonnencharakter wird dort noch ganz ähnlich wie auf Abb. 241c durch eine anthropomorphe falkenköpfige Figur mit Sonnenscheibe auf dem Kopf unterstrichen, die dem Sonnenkind kniend eine Figur der Ma'at über einem nb-Korb (und d.h. alles, was Recht und Ordnung ist; vgl. § 43) präsentiert.

Zur Sphäre des Sonnengottes gehört neben dem Lotus der Gott des unendlichen Raumes und vor allem der unendlichen Zeit (Hḥw), der als kniende menschliche Gestalt dargestellt ist, die zwei Palmrispen hält (Palmrispe *rnpt* = „Jahr“); über dem Kopf des Gottes ist die Sonnenscheibe angebracht, die ein Palmettenfries unterbricht (Abb. 242). Zur selben Sphäre gehört auch der falkenköpfige Gott mit Sonnenscheibe über dem Kopf von Abb. 213 (s.u. Abb. 252-253).

Eine weitere Komposition scheint dem Osiriszyklus anzugehören. Ein Ded-Pfeiler, in dieser Zeit ein Osiris-Symbol, wird von zwei geflügelten weiblichen Gestalten, Isis und Nephtys, flankiert. Nicht nur auf deren Köpfen, auch über dem Ded-Pfeiler ist eine Sonnenscheibe zu sehen

<sup>258</sup> Noch im 7. Jh. konnte ein Judäer namens 'šyhw seinem Sohn den theophoren Namen 'šhr „dem Horus gehörig“ geben (Avigad 1986: Nr. 32; s.u. § 202).

(Abb. 243). Die deutliche Integration von Sonnenelementen macht aus unserem Bild eine Variante der Vereinigung von Re und Osiris, wie sie eindrücklich bereits im 13. Jh. im Grab der Nofretari, der Gemahlin Ramses' II., dargestellt worden ist (Hornung 1971: Taf. V).

Wie wir oben bei Abb. 227 gesehen haben, konnte auch Bes durch die Assoziation mit vier Falken dem Sonnengott angenähert werden. Es ist vor allem diese starke Zentrierung auf den Sonnengott und seine Sphäre, die in der EZ II B bei den Darstellungen anthropomorpher Gottheiten ägyptischer Provenienz in die Augen springt. Zwar kommen männliche Gottheiten offensichtlich etwas häufiger vor, doch spielt ihr Geschlecht bzw. die Opposition männlich-weiblich bei diesen Darstellungen keine besondere Rolle. Viel wichtiger ist die solare Determination, die sich bei Isis und Nephtys ebenso wie bei den männlichen Gottheiten findet.

§ 149. Das zweite Element, das diese Kunst charakterisiert, sind die schützenden *Flügel*, wie sie etwa die Göttinnen auf Abb. 243 über den *Ded*-Pfeiler halten. Wie die folgenden Beispiele zeigen, sind geflügelte Wesen aller Art, Falken, Uräen, Skarabäen usw. das ikonographische Hauptmerkmal dieser phönizisch-israelitischen Denkmälergruppe aus dem 9./8. Jh. Die Flügel dürften ebenso sehr eine uranische (s.o. Abb. 210-213) wie eine schützende Konnotation haben. In Kombination mit dem Sonnengott bezeugen sie eine geheimnisvolle Verbindung von unnahbarer Ferne und wirksamem Schutz.

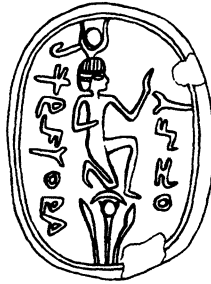
Auf einem Skaraboiden aus Megiddo und zwei Skarabäen vom Tell en-Nasbe nimmt ein *Falke* mit gespreizten Flügeln die untere Bildhälfte ein; in der obern Hälfte befinden sich zwei Verehrer, die ein Lebenszeichen flankieren (Lamon/Shipton 1939: Pl. 69,49), ein Skarabäus mit ausgebreiteten Flügeln (Abb. 244) bzw. ein geflügelter Uräus zwischen zwei geflügelten Greifen (McCown 1947: Pl. 54,12). Auf einem Siegel, von dem zwei Abdrücke in Hazor Str. VI (1. Hälfte des 8. Jhs.) gefunden worden sind, dürfte unten ebenfalls ein Falke mit gespreizten Flügeln, oben eine geflügelte Sonnenscheibe dargestellt gewesen sein (Yadin 1960: Pl. 67,13; 162,6). Eine eigenartige Kombination von Falke mit gespreizten Flügeln und Flügelsonne zeigt die Basis eines Konoiden aus grünem Stein aus Samaria (Crowfoot u.a. 1957: 393 Fig. 92,81). Falken mit gespreizten Flügeln waren bereits bei der mb-zeitlichen Jaspisgruppe eines der Hauptmotive, tauchen regelmäßig auf den südpalästinischen Knochensiegeln auf (s.u. § 158 mit Abb. 267a-b) und sind hier wie dort königsideologisch konnotiert (vgl. Givon/Kertesz 1986: Nr. 118).



240



241a



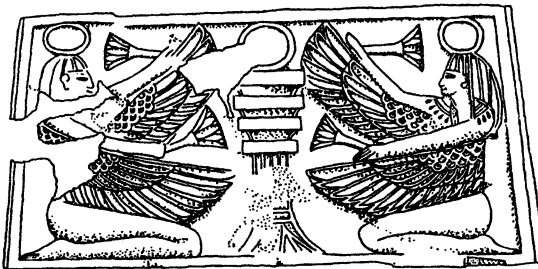
241b



241c



242



243

*Uräen*, die zwei nach vorn gebreitete Flügel schützend über die Kartusche mit dem Königsnamen, über den Königs- oder über den Widder-sphinx des Amun und andere numinose Wesen gebreitet haben, begegnen seit der 18. Dynastie (Keel 1977a: 101-103, Abb. 77-83; Jaeger 1982: § 446). Im 8. Jh. finden sich solche Uräen dann auf phönizischen Namenssiegeln (Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 118; Bordreuil 1986a: Nr. 22). In Samaria sind Uräen mit zwei schützend nach vorn gebreiteten Flügeln mehrfach unter den im Palastbereich gefundenen Elfenbeinschnitzereien bezeugt (Abb. 245; vgl. Crowfoot u.a. 1938: Pl. 13,4-5). Auf einem Skaraboiden aus Bet-Schean Str. IV (8. Jh.) und auf einem Siegelabdruck auf einem Gefäßhenkel aus Sichem der gleichen Zeit füllen zwei geflügelte antithetische Uräen in dieser Haltung das mittlere Register (James 1966: Fig. 117,3; Horn 1966: Fig. 1,54). Auf einem Namensiegel aus Megiddo, das zwar in einer Schicht des 6. Jhs. gefunden worden ist, aber aus stilistischen und paläographischen Gründen ins 8. Jh. gehört, sind unter dem Namen <sup>ʾ</sup>*l'mr* zwei einander zugekehrte geflügelte Uräen zu sehen, die am Kopf zwei kurze, spitze Hörner tragen; das untere Register füllt ein liegender, geflügelter Sphinx (Abb. 246). Zwei hebräische Namenssiegel, die beide aus dem Nordreich stammen dürften, zeigen je einen Uräus mit Flügeln, die nicht nach vorn gerichtet, sondern seitlich ausgebreitet sind. Das Stück des <sup>ʾ</sup>*byw* soll in Galiläa erworben worden sein (Abb. 247a); das andere gehörte einem ...]kryw *khn d'r*, dem (Ober-)Priester von Dor (Abb. 247b).<sup>259</sup>

§ 150. Neben fliegenden Schutzmächten wie Falken und geflügelten Uräen finden sich in der ägyptisch inspirierten phönizisch-israelitischen Kunst häufig *geflügelte Mischwesen* von der Art der Keruben und falkenköpfigen Sphingen, die auf Abb. 231-232 und 234a den sakralen Baum flankierten. So zeigt ein sorgfältig geschnittener Skarabäus vom Tel Dan zwischen zwei Reihen von Glückszeichen, die an Skarabäen der MB II B erinnern, im Zentrum einen Uräus, der von zwei geflügelten, falkenköpfigen Sphingen und zwei nach außen gerichteten

<sup>259</sup> Der Titel des Priesters, der den Ort seiner Amtsausübung und nicht, wie sonst in nordwestsemitischen Inschriften üblich, die Gottheit nennt, der er zugeordnet war, ist zum Anlaß genommen worden, die Authentizität dieses Siegels anzuzweifeln (Garbini 1982: 171f). Aber die Verbindung *khn* + Toponym findet sich mehrfach in der hebräischen Bibel (Am 7,10; vgl. Gen 41,45; Ex 3,1) und ist im Kontext staatlicher Monolatrie durchaus plausibel.



Falken flankiert wird (Abb. 248).<sup>260</sup> Das verehrte bzw. bewachte Objekt kann aber wie auf Abb. 234b häufig fehlen, oder es wird nur gerade angedeutet. Vielfach sind – besonders auf Namenssiegeln – nur *einzelne Mischwesen* zu sehen, etwa ein schreitender, geflügelter Sphinx mit Menschengesicht (Kerub) auf dem aus der Nähe von Lachisch stammenden Siegel einer Frau namens *hnh* (Abb. 249). Zahlreicher als menschenköpfige sind auch bei den Einzeldarstellungen falkenköpfige geflügelte Sphingen, z.B. auf einem anepigraphischen Skaraboiden der ehemaligen Slg. Clark in Jerusalem (Abb. 250a)<sup>261</sup>, auf zwei Belegen aus Megiddo, dem Siegel des *ʿsp* (Abb. 250b) und dem des *hmn* (Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,10), und auf dem Siegel des *rm*<sup>c</sup> aus Aschkelon (Galling 1941: Nr. 4). Auf einer Bulle aus Samaria ist der Abdruck nicht vollständig erhalten und der Name nicht mehr zu lesen (Crowfoot u.a. 1957: Pl. 15,38; vgl. Gubel 1985: 93-95.105-109). Eine interessante Variante zu den genannten Stücken bietet ein bisher unveröffentlichter Skaraboid vom Tell el-Far‘a (Süd) (Abb. 251)<sup>262</sup>. Der schreitende falken- oder jedenfalls raubvogelköpfige Sphinx hält die Flügel nicht parallel, sondern wird in halbfrontaler Ansicht so dargestellt, daß ein Flügel nach hinten, einer nach vorne weist (vgl. Abb. 246, 254b). Statt der auf den vorher genannten üblichen ägyptischen Doppelkrone trägt das Mischwesen hier die Sonnenscheibe auf dem Kopf (vgl. Abb. 213).

Neben dem schreitenden geflügelten Sphinx findet sich der auf den Hinterbeinen hockende, bei dem die Vorderbeine aufrecht bzw. geradezu schreitend dargestellt sind; er ist besonders für Zypern gut belegt (Gubel 1985: 101-105). Von den drei uns bekannten Belegen aus Palästina/Israel ist ein Stück in Jericho gekauft worden und gehörte einem *ʿhz (bn) pqhy* (Jakob-Rost 1975: Nr. 180). Der falkenköpfige Sphinx trägt nichts auf dem Kopf; vor ihm ist ein verkümmertes Zeichen, wahrscheinlich ein Lebenszeichen zu sehen (vgl. Abb. 249-250). Das zweite Stück ist als Oberflächenfund in Samaria geborgen worden und gehörte einem *ptʿs*, dessen Name wahrscheinlich ägyptisch ist (Abb. 252;

<sup>260</sup> Bisher unveröffentlicht; Steatit; 21,3 x 15,7 x 8,3 mm. Für die Publikationserlaubnis danken wir Prof. A. Biran, Hebrew Union College, Jerusalem.

<sup>261</sup> Bläulicher Stein, vielleicht ein etwas verblaßter Lapislazuli; 14,2 x 10,8 x 7,7 mm. Für die Publikationserlaubnis danken wir der Direktion des YMCA, Jerusalem.

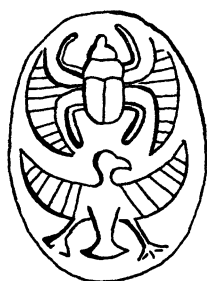
<sup>262</sup> Das Stück wurde im Areal F8 auf Level 381“ gefunden und dürfte ins 8. Jh. datieren. Glas, Basis teilweise weggebrochen, 17,1 x 13 x 7,4 mm; heute im Institute of Archaeology, London (keine Inv.-Nr.). Für die Publikationserlaubnis danken wir Prof. P.J. Parr.

vgl. Tigay 1986: 13.65)<sup>263</sup>. Das Mischwesen trägt auf dem Kopf die Sonnenscheibe, vor ihm bäumt sich eine Uräusschlange auf. Beim dritten Beleg handelt es sich um einen Siegelabdruck auf einem Gefäßhenkel aus Samaria Str. VI (vor 720; Ben-Dor 1946: 81f, Pl. 25c).

Ein dritter Typ zeigt den falkenköpfigen, geflügelten Sphinx liegend (vgl. Gubel 1985: 97-100). Ein früher und berühmter Beleg findet sich auf dem Siegel der/des *yzbl* (vgl. 1 Kön 16,31; Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 31 = Keel 1977a: 96 Abb. 63). Bei einem Exemplar aus Sichem, das einem *yhqz* gehörte, ist über dem Falkenkopf die Sonnenscheibe und vor dem Mischwesen ein etwas stilisiertes Lebenszeichen oder eine Blume zu sehen (Galling 1941: Nr. 11). Auch das Mischwesen auf dem Siegel des *hym* vom Tell el-Far'a (Süd) ist zu den liegenden falkenköpfigen Sphingen zu rechnen; auf dem Kopf trägt es die ägyptische Doppelkrone, vor ihm ist das Lebenszeichen angebracht (Abb. 253). Liegende, falkenköpfige, geflügelte Sphingen mit der ägyptischen Doppelkrone sind noch auf zwei anepigraphischen Skarabäen aus Megiddo Str. III (Ende des 8. Jhs.) zu sehen. Vor dem einen (Abb. 254a) befindet sich ein Oval mit rudimentären Hieroglyphen, die vielleicht auf *mn-hpr-r'* zurückgehen, darunter ein von Uräen flankiertes Horusauge (s.u. Abb. 260) und die Hieroglyphe *h'* („Hügel des Sonnenaufgangs“). Der andere falkenköpfige Sphinx (Abb. 254b; zur Stellung der Flügel vgl. Abb. 251) hält eine als menschliche Hand gestaltete Vorderpfote segnend und schützend erhoben; im mittleren Register sind vier Halskragen, im untersten zwei von Gotteszeichen (*ntr*) flankierte Falken dargestellt. Auf einem leider stark beschädigten Skarabäus oder Skaraboid aus Samaria Str. VI (vor 720) bäumt sich vor dem liegenden falkenköpfigen, geflügelten Sphinx ein Uräus auf (Abb. 255); über ihm ist das Lebenszeichen, unter ihm ein fliegender, die Sonnenscheibe haltender Skarabäus zu sehen. Letzterer bildet, wie der folgende Paragraph zeigen wird, ein weiteres Hauptmotiv der samaritanischen Glyptik des 9./8. Jhs.

Die geflügelten Mischwesen von Abb. 231-232 und 248-255 sind trotz der Doppelkrone bzw. der Sonnenscheibe, die sie in der Regel auf dem Kopf tragen, kaum als Verkörperungen irgendwelcher Gottheiten zu sehen. Das Attribut auf dem Kopf verleiht ihnen aber königlichen bzw. solaren Charakter. Die Mischwesen sind deshalb wohl als Wächter und Schutzmächte im Dienste eines in solaren Kategorien vorgestellten

<sup>263</sup> Lemaire zählt das Stück aus epigraphischen Gründen nicht zu den hebräischen, sondern zu den phönizischen Namensiegeln (1986a: 93f).



244



245



246



247a



247b



248



249



250a



250b



251

‚Höchsten Gottes‘ und ‚Himmelsherrn‘ zu verstehen. Ihre Präsenz auf Privatsiegeln dürfte eine gewisse Individualisierung und ‚Demokratisierung‘ der damit verbundenen Ideen bedeuten. Das ägyptische Lebenszeichen, das auf Abb. 249-250 und 253 vor dem Mischwesen zu sehen ist, ersetzt wahrscheinlich den sakralen Baum der Abb. 231-233a. Die Mächte, die primär dem ‚Höchsten Gott‘ und der Verwirklichung seiner Herrschafts- und Ordnungsbereiche auf Erden zu dienen haben, werden von den Trägern und Trägerinnen der Siegel also als Schützer und Garanten ihres eigenen Lebens in Anspruch genommen. Daß hier wiederum ‚persönliche Frömmigkeit‘ und offizielle Religion fließend ineinander übergehen können, zeigen Abb. 250b, wo das Lebenszeichen in einer königlichen Kartusche erscheint, und Abb. 254a, wo es ebenfalls eine Kartusche ist, die vom Mischwesen bewacht wird.

§ 151. Neben den dem Sonnengott zugeordneten Schutzmächten finden sich in der Glyptik der EZ II B aus dem Gebiet des Nordreiches Israel regelmäßig zwei Symbole des Sonnengottes selbst: der zwei- oder vierflüglige Skarabäus, der meist die Sonnenkugel vor sich herschiebt (vgl. Abb. 255), und die geflügelte Sonnenscheibe.

Nicht nur als ein Element neben andern (Abb. 244, 255), sondern als Hauptelement erscheint der *zweiflüglige Skarabäus* z.B. auf einem 1907 in Samaria gekauften, bislang unpublizierten Skarabäus der ehemaligen Slg. Clark (Abb. 256)<sup>264</sup>. Über dem Kopf des Skarabäus finden sich wie eine Krone zwei Straußenfedern; die Kombination wird von zwei Falken mit schützend ausgebreiteten Flügeln flankiert. Dieselbe Konstellation findet sich auch auf je einem Skarabäus aus Megiddo Str. III (Lamon/Shipton 1939: Pl. 72,1) und aus Aschdod (Dothan/Porath 1982: 166f mit Fig. 33,7; für ramessidische Vorläufer vgl. Petrie 1928: Pl. 6,33; 1932: Pl. 7,18). Aus dem Nordreich dürfte das Siegel eines gewissen ywʿr stammen, auf dem nebst dem Namen ebenfalls ein zweiflügliger Skarabäus zu sehen ist (Avigad 1969: 6 Nr. 15).

Besonders typisch scheint aber für Samaria der *vierflüglige Skarabäus* zu sein, der mit den Vorder- und den Hinterbeinen je eine kleine Sonnenkugel hält (vgl. Abb. 255) und als Metapher verstanden werden muß, welche die aufsteigende Sonne vergegenwärtigt.<sup>265</sup> Im Palast-

<sup>264</sup> Grauer Steatit, ein Stück der Basis weggebrochen; 17,6 x \*13 x 8,8 mm. Für die Publikationserlaubnis danken wir der Direktion des YMCA, Jerusalem.

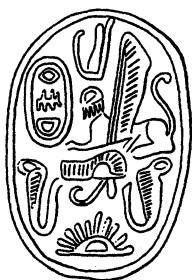
<sup>265</sup> Tushingham vermutet, daß dieses Motiv zur Zeit Omris (886-875) und seiner intensiven phönizischen Kontakte aus Phönizien in Israel Eingang gefunden habe (1970: 76). Tatsächlich ist schon auf einem der ältesten bekannten phönizischen



252



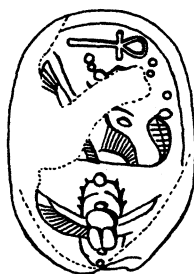
253



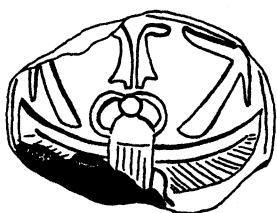
254a



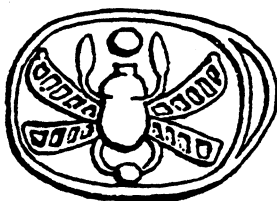
254b



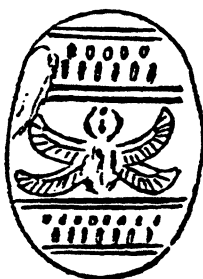
255



256



257a



257b

bereich von Samaria sind neun Bullen mit Abdrücken eines Siegels mit diesem Motiv gefunden worden (Abb. 257a; Crowfoot u.a. 1957: 88). Tushingham (1970) erwarb in den frühen 50er Jahren einen Skaraboiden mit diesem Motiv, der aus der Gegend von Samaria gekommen sein soll. Im Zusammenhang mit der Publikation des Stückes stellte er unter Hinweis auf die Bullen aus dem Palastbereich die These auf, der vierflügelige Skarabäus sei im Nordreich das Symbol der königlichen Macht und Verwaltung gewesen, was von Millard (1972) aber mit guten Gründen bezweifelt worden ist. Gegen Tushinghams heraldische Deutung spricht auch ein Skaraboid aus Geser, auf dem der vierflügelige Skarabäus oben und unten von Uräenfriesen gerahmt wird (Abb. 257 b). Drei vierregistrige Namenssiegel (eines  $\text{š}^{\text{r}}\text{l}$ , eines *mqn* und eines *šdqy*), die aus einem israelitischen Atelier stammen könnten<sup>266</sup>, zeigen im Hauptregister ebenfalls einen vierflügeligen Skarabäus, der hier von Verehrern flankiert wird (Lemaire 1986b: 307 Fig. 2a-b; Zuckerman 1987: 25-27).

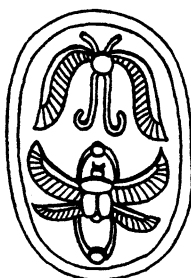
Die *geflügelte Sonnenscheibe* ist auf phönizischen wie auf israelitischen Siegelamuletten häufig. Mit stark gebogenen Flügeln schließt sie den oberen Bildrand ab (Parayre 1990: 274.289). Auf einem sehr schönen Skarabäus aus Samaria ist sie mit einem vierflügeligen Skarabäus kombiniert (Abb. 258a), auf einem Skaraboiden aus Sichem schwebt sie über einem stilisierten Palmettbaum (Abb. 258b). Auf einem weiteren Skaraboiden vom selben Ort ist sie gar doppelt dargestellt und umschließt schützend den königlichen, falkenköpfigen Sphinx mit der Sonnenscheibe über dem Kopf (Abb. 258c). Bei der Gravur der beiden Stücke aus Sichem ist mit dem Kugelbohrer gearbeitet worden, was vielleicht auf eine spezielle, lokale Werkstatt weist (zu einem dritten Beleg aus Sichem vgl. Horn 1966: Fig. 1,54).

Neben der Sonnenscheibe mit stark gebogenen Flügeln am oberen und gelegentlich auch am unteren Bildrand ist auch diejenige mit gerade ausgestreckten Flügeln belegt; sie dient meist als Trenner zwischen zwei Registern. Auf einem nur knapp zur Hälfte erhaltenen Skarabäus

---

Siegelamulette aus einer Schicht des 9. Jhs. in Khalde beim Flughafen von Beirut oben ein vierflügeliger und unten ein zweiflügeliger Skarabäus zu sehen (Culican 1986: 385-390).

<sup>266</sup> S.o. § 121. Lemaire zögerte, die Werkstätte genauer zu lokalisieren (1986b: 309). Die Ikonographie spricht jedenfalls nicht gegen ein israelitisches Atelier; zu den geflügelten Mischwesen, die zur Sphäre des solaren ‚Höchsten Gottes‘ gehören, im oberen Register der Siegel von *mqn* und *šdqy* vgl. § 150; zum Löwen, der im unteren Bildregister aller vier Siegel einen Capriden verfolgt (s.o. Abb. 211b), vgl. Abb. 231a (aber auch Gubel 1986: Nr. 248).



258a



258b



258c



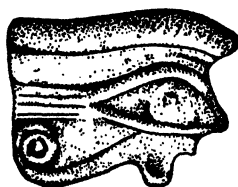
259a



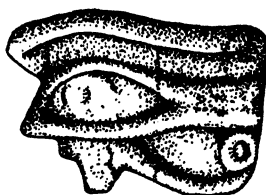
259b



260



261a



261b



261c

aus Megiddo ist sie zwischen einem Falken mit ‚Geißel‘ im oberen und einem geflügelten Mischwesen im unteren Register zu sehen (**Abb. 259a**). Auf einem stark beschädigten Stück aus Samaria trennt sie einen geflügelten Uräus und ein geflügeltes Mischwesen oben von einem von Uräen flankierten(?) Oval unten (**Abb. 259b**)<sup>267</sup>. In derselben Zwischenposition erscheint die geflügelte Sonne auch auf dem berühmten Siegel der/des *yzbl* (Keel 1977a: 96 Abb. 63 = Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 31).

Ein letztes Sonnen- bzw. Mondsymboll (vgl. Müller-Winkler 1987: 93) ist das Udschat- oder *Horusauge*, das schon auf Abb. 254a zu sehen war. Auf dem Siegel eines gewissen *qnyw* erscheint oben die geflügelte Sonnenscheibe, unten das Horusauge (Jakob-Rost 1975: Nr. 183). Auf einem Elfenbein aus Samaria findet sich eine ziemlich phantastische Kombination von Horusauge, Falkenfuß und Uräus mit Sonnenscheibe (**Abb. 260**), insgesamt ein klares Indiz dafür, daß man das Motiv im phönizisch-israelitischen Symbolsystem mit dem Sonnengott assoziiert hat. Das Horusauge ist das meist belegte Motiv unter den in Palästina gefundenen Objektamuletten der EZ II<sup>268</sup>; regelmäßig tritt es in Verbindung mit Bes-Amuletten (s.o. Abb. 224-225) auf. **Abb. 261 a-b** zeigt zwei Beispiele aus Megiddo Str. IV, **Abb. 261c** ein vierfaches Horusauge aus Lachisch. Ein modelliertes Elfenbeinfragment aus Samaria zeigt, analog zur Präsentation der Ma‘at (Crowfoot 1938: Pl. 1,2), das Darbringen eines Horusauges (ebd. Pl. 13,13)

§ 152. Die Kohärenz des Symbolsystems dieser Denkmälergruppe ist erstaunlich. Es konzentriert sich auf solare Motive, die weitestgehend von Ägypten herkommen (Sonnenkind in der Blüte, geflügelte Scheibe, Skarabäus, Horusauge), und auf geflügelte Wesen, welche die Sphäre des Sonnengottes bilden, etwa den falkenköpfigen, geflügelten Sphinx, der häufig die Sonnenscheibe auf dem Kopf trägt, den Horusfalken und die geflügelten Uräen. Wie in Ägypten sind diese Symbole auch hier eng mit dem Königtum verbunden, wie besonders deutlich die

<sup>267</sup> Schwarzer Steatit, stark beschädigt; 15,5 x 12 x 6,7 mm; heute im Office des Palestine Exploration Fund, London, dem wir für die Publikationserlaubnis danken.

<sup>268</sup> Vgl. Yadin 1961: Pl. 176,26; James 1966: Fig. 113,14f; Lamon/Shipton 1939: Pl. 75,1-30; Kenyon u.a. 1965: 512f mit Fig. 261,2; Macalister 1912: III Pl. 210,20-32.34f; Mackenzie 1912-1913: 60, Pl. 28A; Bliss/Macalister 1902: Pl. 84, 5-8; Tufnell 1953: Pl. 34,8-10; 35,37. 41-43; 36,52; Dever 1969-70: 188; Petrie 1928: Pl. 45,21.27.30.43-45.47-50.54-56.58.64; 1930: Pl. 33,369f; 35,410-413; 41,260-263; 43,516; 1937: Pl. 30,58-79; Rowe 1936: Nr. A. 58 usw. Für Belege aus der SB-Zeit vgl. McGovern 1985: 60-62 und 127 Nr. 240-250 (Type V.E.).



Doppelkrone auf dem Kopf des falkenköpfigen Sphingen und die gelegentliche Präsenz von Kartusche bzw. Oval zeigen.

Angesichts dieser Kohärenz und der Bedeutung, die man religiösen Symbolen im Alten Orient generell zumaß, ist es ziemlich abwegig, wenn Archäologen wie A. Mazar (1990a: 507) oder Religionshistoriker wie J.H. Tigay (1986: 94f) im Chor mit vielen anderen immer wieder den alten Satz repetieren, die fremden Symbole seien auf Elfenbeinen und Siegeln nur als Dekoration ohne religiöse Bedeutung verwendet worden. Wie G. Dalman schon 1906(!) zu Recht festgestellt hat, ist es „doch schwer zu glauben, daß dem Israeliten die sakralen Symbole des von ihm am Finger oder auf der Brust getragenen Siegels ... bloße Verzierungen gewesen seien, die ihm nichts besagten“ (1906: 44). Der rein ästhetische Gebrauch figürlicher Elemente ist neuzeitlich und die Annahme seiner Existenz im 9./8. Jh. anachronistisch. Wenn die Herkunft der Motive aus Ägypten auch einen Teil ihres Reizes ausgemacht haben mag, so war Ägypten doch viel zu nahe und seine Religion an der Ostküste des Mittelmeers seit dem 2. Jt. viel zu gut bekannt, als daß man einem halbwegs intelligenten Israeliten zutrauen könnte, er hätte nicht gewußt, was er auf seinem Siegelamulett mit sich herumtrug. Erst recht unangemessen ist es, wenn W.G. Dever zwar anerkennt, daß diese Symbole nie ihre „pagan connotations“ verloren hätten, diese aber einer „popular religion“ aufbürdet, „where unsophisticated folk did not draw fine distinctions and so were always inclined to syncretism“ (1990: 162). Siegel und Elfenbeine dokumentieren im Gegenteil gerade ein Symbolsystem, das höchst „sophisticated“ war und nicht die religiösen Präferenzen der breiten Massen, sondern die der israelitischen Elite zum Ausdruck brachte. G. Hölbl (1989) hat die große Vertrautheit der phönizischen Kultur mit ägyptischen religiösen Vorstellungen nachgewiesen, und es gibt keinen Grund, eine zumindest elementare Vertrautheit damit nicht auch für Israel anzunehmen.

Natürlich muß man die kritische Rückfrage stellen, ob bei der geradezu inflationären Zunahme ägyptisch-phönizischer Motive im 8. Jh. nicht auch Gesichtspunkte von Markt und Angebot eine Rolle gespielt hätten: Nicht alle in Israel gefundenen Elfenbeine und Siegel der EZ II B dürften im Nordreich selbst hergestellt worden sein. Mußte, wer wie die israelitische Oberschicht an Elfenbein und ähnlichem luxuriösem Kunsthandwerk aus Phönizien interessiert war, vielleicht auch deren ikonographisches Repertoire in Kauf nehmen, selbst wenn die darin präsenten religiösen Vorstellungen mit den eigenen nicht deckungsgleich waren?

Ein Blick in die gewaltigen Elfenbeinschätze aus Nimrud könnte hier einiges klären: Nordsyrische, phönizische und ägyptische Elfenbeine und andere importierte Klein-

kunst findet sich dort ziemlich wirr durcheinander. Dieses Handels- und Beutegut hat die religiösen Vorstellungen der Assyrier, wie sie in der lokalen assyrischen Kleinkunst dokumentiert sind, aber nicht sehr wesentlich beeinflusst. Der Befund in Israel stellt sich da ganz anders dar. Die phönizisch-israelitische Symbiose ging so weit, daß wir in Israel meist gar nicht deutlich zwischen importiertem und lokal produziertem Kunsthandwerk unterscheiden können. Allerdings fällt gleichzeitig auf, daß in dem in Israel dokumentierten phönizisch-israelitischen Kunsthandwerk nicht *alle* Motive und Symbole des phönizischen Repertoires vertreten sind, sondern nur eine beschränkte Auswahl daraus. Es lassen sich einerseits klare *Präferenzen* für ein solar determiniertes Symbolsystem erkennen, bei dem die Frage der sexuellen Zuordnung (‚männlich‘ oder ‚weiblich‘) ganz im Hintergrund steht, andererseits eine deutliche *Selektion*, insofern anthropomorphe Darstellungen von Göttinnen ebenso wie typische Motive aus deren Sphäre, wie sie in Phönizien durchaus produziert wurden, in Israel weitgehend fehlen.

Allerdings sind Argumente *e silentio* keine positiven Indizien. Wir wissen nicht, wie weit die in Samaria ausgegrabene Kollektion von Elfenbeinen repräsentativ ist für das gesamte Repertoire, das in der israelitischen Hauptstadt vor 720 vorhanden war. Die wertvollsten und besten Stücke können als Beutegut den Weg nach Assyrien genommen haben. In den Magazinen von Nimrud sind Elfenbeinfragmente mit israelitischen Inschriften gefunden worden (Millard 1962: 45-49; vgl. Davies 1991: 112; Conrad 1988: 564). Da diese Fragmente ikonographisch unergiebig sind, bleibt es eine Aufgabe für die künftige Forschung, zu bestimmen, ob und, wenn ja, welche Stücke aus den Magazinen von Nimrud sich stilistisch der israelitischen Elfenbeinproduktion zuordnen lassen und ob sie das Bild des im Lande erhaltenen samaritanischen Repertoires wesentlich modifizieren.

§ 153. Das Bild, das durch das in Palästina bezeugte phönizisch-israelitische Kunsthandwerk entworfen wird, mag auf den ersten Blick überraschen, findet aber in biblischen Überlieferungen durchaus seine Entsprechungen. Der Ba‘al, gegen den etwa Elija in 1 Kön 18,17-40 polemisiert, ist ja längst nicht mehr der durch Interaktion mit einer erotisch attraktiven Göttin charakterisierte Wettergott der MB II B (vgl. Abb. 30-31a). Er ist auch nicht mehr der Ba‘al der ausgehenden SB-Zeit und der EZ I, der als Kämpfer im Dienste eines fernen, andern Himmels- bzw. Sonnengottes in Erscheinung trat (vgl. Abb. 86-89). Der Ba‘al des 9. und 8. Jhs. ist, wie O. Eißfeldt schon 1939 gezeigt hat, vielmehr Ba‘alšamem, der „Himmelsherr“. In diesem Gott, der zum ersten Mal in Byblos im 10. Jh. bezeugt ist, wurde der alte Wettergott vom Typ des Hadad aufgehoben (Clifford 1990: 60), um mit dem fernen Gott vom Typ des El zu einer Art Zeusgestalt zu konvergieren (Gese 1970: 182-185; Olyan 1988: 62-64; Smith 1990: 41-45; Niehr 1990: 22-24 u.ö.). Als „Himmelsherr“ war dieser Gott zwar nach wie vor für den

Regen zuständig, doch brachte er seine Hoheit und seinen Herrschaftsbereich nun zunehmend auch in uranischen und solaren Kategorien zum Ausdruck.

Gleiches wird man aber auch von *Jahwe* sagen müssen, der nach dem Zeugnis von Personennamen und Inschriften der beherrschende Gott in Israel gewesen sein muß. Die Korrelation der ikonographischen Sonnen- und Himmelssymbolik mit dem durch die epigraphischen Zeugnisse dokumentierten zeitgenössischen, dominant jahwistischen Kontext führt zwangsläufig zur Hypothese, daß Tendenzen der Uranisierung und Solarisierung nicht nur im Umfeld des phönizischen Ba'al bzw. Ba'alšamem anzunehmen sind, sondern als Aspekte eines die levantinischen Religionen generell prägenden Prozesses auch in Israel zu verstehen sind. Wie der phönizische Ba'al nahm in der EZ II B auch der israelitische Jahwe Züge eines ‚Höchsten Gottes‘ uranisch-solarer Natur an. Auch für Jahwe in der Rolle des Ba'alšamem lassen sich biblische Texte anführen: In Ps 104,1-4 trägt Jahwe stark sonnenhafte Züge und ist er von einer geflügelten Dienerschaft umgeben. Wie jüngere Arbeiten gezeigt haben, verdanken sich wesentliche Motive dieses Psalms phönizischer Inspiration; im darin entworfenen Bild des Schöpfergottes konvergieren Aspekte von Wetter- und Sonnengott zu einer Gestalt vom Typ des Ba'alšamem (Uehlinger 1990b; Dion 1991).

In unserem Zusammenhang besonders signifikant ist Hos 6,3, wo Jahwes Kommen direkt mit Sonnenaufgang und Regen in Verbindung gebracht und d.h. Jahwe in derselben Rolle wie Ba'alšamem vorgestellt wird, gegen den bzw. gegen dessen lokale Repräsentationen gerade im Hosea-Buch so heftig polemisiert wird. Hos 6,5 verbindet damit noch die Vorstellung vom Sonnengott als Richter. Der Konflikt zwischen Jahwe und Ba'al hat nichts mit einer genetischen Unverträglichkeit ‚kanaanäischer‘ Ba'al- mit israelitischer Jahwe-Verehrung zu tun, welche von diametral entgegengesetzten Gottesvorstellungen ausgehen würden. Er scheint seinen Hauptgrund letztlich vielmehr darin zu haben, daß die beiden Götter im Israel des 8. Jhs. sich bis zur Ununterscheidbarkeit nahestanden, gleiche Funktionen und Rollen zu erfüllen hatten und auch in weitgehend identischen Kategorien vorgestellt wurden. Wie etwa Hos 2,4-15 mit aller Deutlichkeit zeigt, empört sich Hosea primär darüber, daß in der kultischen Praxis in Israel Jahwe und Ba'al permanent verwechselt werden.

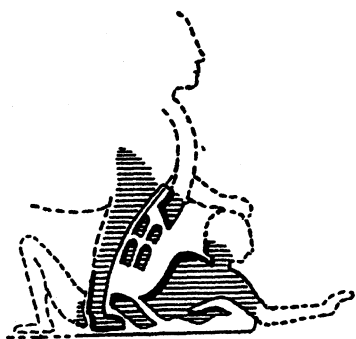
Ein bedeutender und für diese Studie zentraler Unterschied zwischen den beiden Göttern ist allerdings darin zu sehen, daß der israelitische Jahwe(-El) im Gegensatz zum phönizischen Ba'al, als dessen Gemah-

lin je nach Stadt Ba‘alat (Byblos) oder ‘Astarte (Tyros, Sidon) galten, keine göttliche Paredros gehabt zu haben scheint.

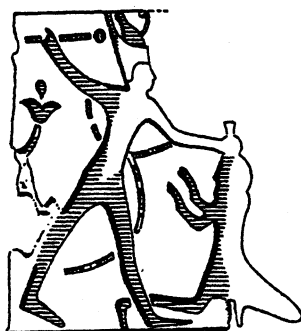
### 8. Königlich-höfische Herrschaftssymbolik

§ 154. Die königlich-höfische Herrschaftssymbolik hat sich im israelitisch-phönizischen Kunsthandwerk des 8. Jhs. ebenfalls vorrangig an Ägypten orientiert. Dies belegen etwa die flachen, ohne Relief ausgeführten Elfenbeine der „silhouette-inlay“- bzw. „champ-levé“-Gruppe aus Samaria, wo der *König* einmal in Gestalt des über einen am Boden liegenden Feind schreitenden Sphinx erscheint (Abb. 262a; für modellierte Beispiele dieses Themas vgl. Crowfoot u.a. 1938: Pl. 10,3-5), ein andermal mit Doppelkrone und Keule in der kanonischen Pose des ‚Niederschlagens der Feinde‘ (Abb. 262b; s.o. Abb. 97 und 144). Die Darstellungen wirken auf den ersten Blick rein ägyptisch, doch dürfte es sich um levantinische Stücke handeln (vgl. I. Winter 1981: 110f), wie besonders die unägyptische Verbindung des Niederschlagens mit dem stilisierten Baum zeigt (beachte auf Abb. 262b die Blüte hinter dem Pharao). Einmal mehr wird dadurch der stilisierte Baum als eine in dieser Zeit mit dem Königtum assoziierte Größe ausgewiesen.

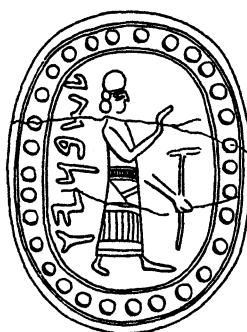
§ 155. Daß bei der Rezeption ägyptischer Königssymbolik durchaus eigenständig vorgegangen wurde und dabei auch vorderasiatische Elemente einfließen konnten, bezeugten schon die Wandmalereien von Abb. 237-238 und das Elfenbein von Abb. 239 sehr deutlich. In besonderer Weise gilt dies von einer Gruppe von Namenssiegeln, deren Basisgravur einen vornehm gekleideten, schreitenden Mann zeigt, der ein Szepter oder einen Stab in der einen Hand hält und die andere verhehrend oder segnend erhoben hat. Meist tragen die Dargestellten eine mehr oder weniger rudimentär ausgeführte ägyptische Doppelkrone. Die Namensinschrift nennt in der Regel nur den Vornamen der Siegelbesitzer; auffälligerweise fehlt der auf Privatsiegeln sonst übliche Name des Vaters. Manche der auf diesen Siegeln genannten Namen sind inschriftlich als Namen syrisch-palästinischer Könige des 8. und 7. Jhs. belegt. Bordreuil (1985; 1991) und Gubel (1991b) identifizieren deshalb die zu dieser Gruppe gehörigen Stücke, die allesamt aus dem Handel stammen, als Siegel von Königen (Krone) bzw. Beamten (ohne Krone), wobei deren Kleidung und Attribute (mit oder ohne Szepter, Waffe) auf gewisse Statusdifferenzen schließen lassen.



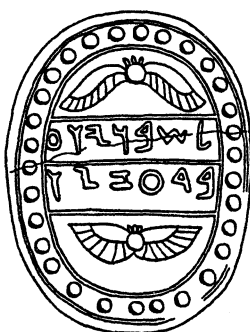
262a



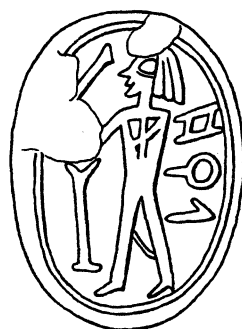
262b



263a



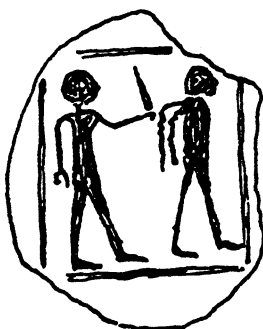
263b



263c



264a



264b

Fehlen in dieser Gruppe bislang Siegel israelitischer oder jüdischer Könige – so daß wir auch nicht wissen, ob sich israelitische und jüdische Könige wie ihre Nachbarn mit der ägyptischen Doppelkrone darstellen ließen<sup>269</sup> –, so sind doch einige in die ausgehende EZ II B datierende *Beamtensiegel* in unserem Zusammenhang besonders hervorzuheben: Das beidseitig gravierte Siegel Abb. 263a-b zeigt auf einer Seite einen vornehm gekleideten Beamten mit Szepter, den die Beischrift als *šbnyw* (ohne Patronym!) identifiziert; auf der Rückseite wird die zweiregistrige Inschrift *šbnyw* 'bd 'zyw (wiederum ohne Vatername, dafür mit Nennung des Titels und des königlichen Patrons) oben von einer Sonnenscheibe mit gebogenen Flügeln, unten von einer solchen mit geraden Flügeln umrahmt (s.u. § 160). 'zyw dürfte der gleiche König Usija/Asarja sein, der auch auf dem Siegel des 'byw (s.o. Abb. 241b) genannt wird und 773-735 König von Juda war. Da auf beiden Siegeln die Namen (auch der Königsname!) mit der sonst typisch israelitischen theophoren Endung -yw (nicht -yhw) geschrieben sind, könnte es sich um Produkte nordisraelitischer Siegelschneider handeln. Die doppelte Dekoration gibt Anlaß zur Vermutung, Seite a mit einer Darstellung, die gleichermaßen Autorität und Loyalität zum Ausdruck bringt, habe Palast- oder Hauptstadts-internen Zwecken gedient, während die präzisere Beischrift mit der genauen Funktionsangabe für den Außenverkehr verwendet worden sei.

Nicht auf den beiden Seiten *eines* Siegels, sondern auf zwei Siegel verteilt findet sich ein vergleichbares Nebeneinander vielleicht im Falle eines Ministers des jüdischen Königs Ahas (742-726) namens 'šn'. Über der Beischrift l'šn' 'bd 'hz erscheint auf einem Siegel eine gekrönte und von Uräen flankierte Sonnenscheibe (s.u. Abb. 273); ein anderes Siegel, das den Namen ohne Patronym oder Titel bietet, zeigt einen schreitenden Mann mit blütenartigem Szepter (Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 40). Beide Stücke stammen aus dem Handel; daß sie tatsächlich demselben Mann gehört haben, wie Bordreuil (1985: 23f) vermutet, läßt sich nicht nachweisen. Ebenso hypothetisch bleibt vorderhand Bordreuils Annahme (ebd. 27f; 1986c), das Siegel des *pqh*, das kurz vor der Jahrhundertwende in Nablus gekauft wurde und auf dem ein schreitender Beamter mit Lanze(?) oder Schlagwaffe vor einem

<sup>269</sup> Ein beidseitig gravierter, anepigraphischer Skarabäus aus einem Grab aus der Nähe von Betlehem zeigt auf dem Rücken eine schreitende, königliche Gestalt mit Uräus an der Stirn; aus dem langen Schurz der Gestalt entspringt ein weiterer Uräus. Hinter der Gestalt sitzt ein Falke auf einem Blütenszepter. Die zweiregistrige Basisdekoration zeigt oben einen geflügelten Greifen mit Uräus, unten einen zweiflügeligen Uräus. Den Hinweis auf dieses Stück verdanken wir Dr. W. Zwickel (Kiel).

Kultständer(?) zu sehen ist (Abb. 263c), habe dem späteren König Pekach von Israel zu der Zeit gehört, als er noch Waffenträger und Vertrauter Pekachjas gewesen sei, bevor er diesen um 740 umbrachte und an seiner Stelle König wurde (vgl. 2 Kön 15,25). Immerhin belegt der Abdruck eines ganz ähnlichen Beamtensiegels ebenfalls aus Sichem (Galling 1941: Nr. 133), daß solche Siegel im Nordreich tatsächlich verwendet wurden.

§ 156. Dem Bereich der staatlichen Herrschaftssymbolik gehören auch Darstellungen auf Siegelabdrücken an, die einen schreitenden Gefangenen mit auf den Rücken gebundenen Armen zeigen, der von einem hinter ihm gehenden Krieger geführt bzw. getrieben wird. Eine in Samaria gefundene Bulle trägt die Beischrift *lšr* „dem Kommandanten“ (Abb. 264a)<sup>270</sup>; auf einer anderen Bulle mit ähnlicher Darstellung will Lemaire gar *lmlk* „dem König“ lesen (1986b: 313f Nr. 7). Ein Abdruck vom Tell eš-Šeḥ Zuweyid und eine Bulle(?) aus einer Schicht des 7. Jhs. aus Aschdod zeigen, daß dieselbe Bildkonstellation auch in Philistää Verwendung gefunden hat (Abb. 264b; Dothan/Porath 1982: Pl. 26,8).<sup>271</sup> Eine gewisse Ähnlichkeit des Schlagenden mit dem Mann auf dem *pqh*-Siegel von Abb. 263c ist jeweils nicht von der Hand zu weisen.

Im Gegensatz zu Abb. 262a-b hat diese Konstellation nicht nur ägyptische Wurzeln. In Ägypten ist der Schlagende immer der weit ausschreitende König, und der Feind wird in der Regel auf den Knien dem König gegenüber dargestellt. Schlagende Krieger, die Gefangene vor sich her treiben, finden sich häufig auf assyrischen Palastreliefs und verwandten Bildträgern. In der assyrischen Glyptik fehlen allerdings vergleichbare Darstellungen. Da besonders Abb. 264b stilistisch eigene Wege geht, wird man wohl in Ermangelung besserer Parallelen und im Anschluß an die zuvor genannten Beamtensiegel mit einer im späten 8. Jh. aufgetretenen lokal palästinischen Bildkonstellation rechnen dürfen.

<sup>270</sup> Ein weiteres Siegel mit Inschrift *lšr*, das aus Hebron stammen soll, zeigt einen Beamten ohne Attribute, der (wie die Männer auf Abb. 221) beide Arme verehrend erhebt (Lemaire 1986b: 314f Nr. 8).

<sup>271</sup> Lemaire kennt noch eine unveröffentlichte aramäische Bulle mit gleicher Darstellung (1986b: 314).

9. Juda: von der provinziellen Rezeption  
ägyptischer Königsikonographie  
zur Integration der religiösen Sonnensymbolik

§ 157. Stellt man die Frage nach einer spezifisch *judäischen* Kleinkunstproduktion in der EZ II B, bietet sich als Einstieg zu Beginn der Periode die gleichermaßen repräsentative wie typische Gruppe der judäischen *Knochensiegel* an. Es handelt sich dabei um Siegel, die aufgrund ihres Materials (Knochen), ihrer Form (rechteckig bis quadratisch mit deutlich gerundeten Ecken und leicht gewölbtem Rücken), ihres Dekors und Stils (flächige Gravur mit Schraffur) klar als homogene Gruppe definiert werden können.<sup>272</sup>

Unter den rund 120 uns bekannten dokumentierten Stücken sind Einzelfunde aus dem ganzen Land belegt, im Norden etwa vom Tell el-‘Oreme (Hübner 1986: 260-263; ders. in Fritz 1990: 128, Taf. 117,6) oder aus Akko (Giveon/Kertesz 1986: Nr. 132 und ein unpubliziertes Stück). Jeweils mehrere Belege stammen aus Megiddo (6 Stück) und Geser (5), und mit einzelnen Stücken aus Sichem, vom Tell en-Naṣbe oder aus Jerusalem ist auch das zentrale Bergland vertreten. Hauptfundorte sind aber der Tell el-Far‘a (Süd) mit 10 und Lachisch mit 12 sicher zur Gruppe gehörigen Stücken. Dazu kommen Fundorte im Bereich der südlichen Küstenebene (Aschdod, Tell Gemme, Tell eš-Šeḫ Zuweyid) und in Südjudäa (Tell Bet Mirsim, Arad), so daß die Herkunft der Gruppe aus Südpalästina gesichert ist und die Annahme einer judäischen Produktion (Lachisch?) jedenfalls einige Wahrscheinlichkeit für sich hat.<sup>273</sup> Wo der Fundkontext einigermaßen sicher dokumentiert ist, weist er auf eine Entstehung der Gruppe hauptsächlich im 9. und eine Weiterverwendung von Siegeln der Gruppe bis ins 8. Jh. Die Ikonographie dieser Knochensiegel bezeugt eine intensive Faszination durch ägyptische Herrschaftssymbole. An erster Stelle ist einmal die königliche *Kartusche* zu nennen, die auf rund 20 Stücken in der vereinfachten Form eines Ovals dargestellt ist. In der Mehrzahl der

---

<sup>272</sup> Wichtige Vorarbeiten zur Erfassung dieser Gruppe hat H. Keel-Leu im Rahmen ihrer Arbeit am Katalog der am Biblischen Institut in Freiburg aufbewahrten Stempelsiegel geleistet (Keel-Leu 1991: 75-78). Lenny Wolfe, Jerusalem, verdanken wir den Hinweis auf rund 60 weitere, aus dem Handel stammende Stücke in Privatbesitz.

<sup>273</sup> Die Mehrzahl der in jüngerer Zeit im Handel aufgetauchten Knochensiegel dieser Gruppe soll aus der Gegend von Hebron stammen. Wenngleich bei Herkunftsangaben aus dem Handel stets Vorsicht geboten ist, weisen auch diese Angaben in die judäische Schefela als dem Zentrum der Produktion dieser Siegel.



Fälle steht neben ihr eine männliche Gestalt mit kurzem Schurz, die verehrend einen Arm erhoben hält (Abb. 265a-b vom Tell el-Far‘a Süd, Abb. 265c aus Geser; vgl. Hübner 1986: 260-263; Keel-Leu 1991: Nr. 92f). Verschiedene Versuche, die den Ovalen einbeschriebenen Zeichen zu lesen und auf bestimmte Pharaonen zu beziehen, müssen als gescheitert betrachtet werden.<sup>274</sup> Stellt man die ‚Kartuschen‘ der ganzen Gruppe nebeneinander, fällt auf, daß immer ein oder mehrere breite ‚Zeichen‘ in der Mitte stehen, wobei mindestens eines entfernte Ähnlichkeit mit einem *mn* hat, und je eine Scheibe an jedem Ende (vgl. auch Abb. 254a). Entsprechend ist es kaum ratsam, das mittlere Zeichen von Abb. 265b als *š3* zu lesen. Es dürfte sich stets um Varianten derselben Sache handeln, am ehesten um vereinfachte Formen von *Mn-ḥpr-rʿ*, was entweder als ‚Pseudo-Königsname‘ oder als Amun-Kryptogramm aufzufassen ist. Dies legt auch ein ikonographisch mit der Knochensiegel-Gruppe eng verwandter, aber noch stärker ägyptisierender zeitgenössischer Fayenceskaraboid aus Bet-Schemesch nahe, auf dem in der ‚Kartusche‘ zweimal alternierend die Zeichen *mn* und *rʿ* zu lesen sind (Rowe 1936: Nr. SO. 45). Welche der beiden Größen im 9. Jh. stärkere Faszination auf südpalästinische Siegelproduzenten ausübte, ob das ägyptische Königtum oder die gerade unter der 22. Dynastie propagierte Königsherrschaft des Gottes Amun (s.o. § 84), läßt sich kaum sicher entscheiden [vgl. aber den Nachtrag § 255].

Insgesamt weisen die Motive der Gruppe eher in den königsideologischen Bereich.<sup>275</sup> Das Fortwirken ägyptischer Königsideologie in der einstigen Provinz ist ja auch biblisch klar bezeugt, wobei das Thema des königlichen Namens gerade in Juda eine wichtige Rolle spielt (vgl. 2 Sam 7,9; Keel 1984: 238-246). Ps 72,17 etwa formuliert im Blick auf den Namen des Königs:

<sup>274</sup> Rowe (1936: Nr. S. 108) las auf dem Stück von Abb. 265c, dessen unterstes Zeichen einem ägypt. *jb* gleicht, *W3ḥ-ib-rʿ*, den Thronnamen Psammetichs I. (664-610), Hübner (1986: 261) will *Nfr-jb-rʿ* lesen (Psammetich II., 595-589), während Tufnell (1953: 363) Amasis *Ḥnm-ib-rʿ* (570-526) erwog. Alle drei wollen einen Königsnamen identifizieren, weil sie einen solchen erwarten. Aber das mittlere Zeichen auf Abb. 265c läßt sich weder als *w3ḥ* noch als *nfr* oder *ḥnmw* lesen, ganz abgesehen davon, daß die Namen dieser Könige schon aus chronologischen Gründen nicht hierher gehören. Eine gute Photographie zeigt, daß das untere und das obere Zeichen sehr ähnlich sind, d.h. beide Male eine Scheibe gemeint sein dürfte, die sich evtl. als *rʿ* lesen läßt.

<sup>275</sup> Auch die traditionsgeschichtliche Ableitung des Motivs „Verehrung der Kartusche“ von ramessidischen rechteckigen Platten (Keel-Leu 1991: 74; vgl. Petrie 1932: Pl. VI ganz unten) könnte die königsideologische Deutung stützen. Allerdings fehlen bislang plausible Zwischenglieder für diese Ableitung.

„Für alle Zeiten werde sein Name gesegnet,  
vor der Sonne sprosse sein Name,  
bei ihm sollen sich segnen alle Völker,  
ihn sollen sie preisen.“

Segnen und Preisen des königlichen Namens (vgl. Abb. 265), Wachsen des Namens vor der Sonne (vgl. Abb. 266) und gegenseitiges Sich-Segnen (vgl. Abb. 272) sind Themen, die in der Knochensiegel-Gruppe einen wichtigen Platz einnehmen.

Die beiden Elemente der Konstellation von Abb. 265, die ‚Kartusche‘ und der Verehrer, können als Versatzstücke isoliert werden und erscheinen dann allein oder zusammen mit weiteren Bildelementen auf anderen Stücken der Gruppe. **Abb. 266a** aus Akko<sup>276</sup> zeigt zwei identische ‚Kartuschen‘ nebeneinander (vgl. Starkey/Harding 1932: Pl. 73,49), getrennt durch ein langes, vertikales Element, dessen Bedeutung unklar ist. Vermutlich handelt es sich um ein breit geratenes *nb* „Herr“, vielleicht aber auch um ein degeneriertes Flügelpaar (vgl. Abb. 272a). Ein sorgfältiger ausgeführtes Flügelpaar erscheint jedenfalls über der ‚Kartusche‘ auf einem Stück aus Geser (**Abb. 266b**). Auf einem anderen aus Samaria wird die ‚Kartusche‘ von zwei solchen Flügelpaaren flankiert bzw. beschützt (Reisner 1924: II Pl. 56,e3), und ein drittes Stück aus Lachisch zeigt zwischen zwei stark stilisierten Flügelpaaren ein *nb*-Zeichen (Tufnell 1953: Pl. 43A/44,108).<sup>277</sup> Gemeinsam bringen all diese Darstellungen den göttlichen Schutz für das Königtum zum Ausdruck, womit sie an ein wichtiges ikonographisches Thema des ägyptischen Neuen Reiches anschließen.

§ 158. Deutlich in die Richtung königsideologischer Vorstellungen weist auch die Verbindung der ‚Kartusche‘ mit einem frontal dargestellten *Falken* oder Geier mit breit gespreizten Flügeln und aufgefächertem Schwanz (**Abb. 267a** aus Lachisch<sup>278</sup>; s.o. S. 284). Auf mehreren Belegen erscheint der Vogel in gleicher Position als alleiniges

---

<sup>276</sup> Unveröffentlicht, 14,2 x 11,2 x 5,1 mm; ehemals Slg. Lefkovitz, Akko, heute in Jerusalem, Israel Antiquities Authority, der wir für die Publikationserlaubnis danken (IAA Nr. 73-155, Schachtel Nr. L. 93). Ein identisches Stück hat neulich R. Reich in Grab Nr. 5 an der Mamilla Street in Jerusalem gefunden. Den Hinweis darauf verdanken wir Dr. B. Sass (Jerusalem). Zwei weitere Belege mit demselben Motiv befinden sich in Privatbesitz (Hinweis L. Wolfe, Jerusalem).

<sup>277</sup> Zwei Stücke in Privatbesitz zeigen eine menschliche Gestalt zwischen zwei Kartuschen (Hinweis L. Wolfe, Jerusalem).

<sup>278</sup> Ein Siegelabdruck auf einem Gefäßhenkel, eine Bulle und ein weiteres Siegel mit demselben Motiv befinden sich in Privatbesitz (Hinweis L. Wolfe, Jerusalem).



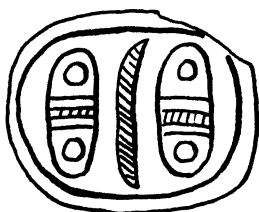
265a



265b



265c



266a



266b



267a



267b



268a



268b



268c

Motiv (**Abb. 267b** auf einem Siegel aus schwarzem Stein vom Tell en-Naṣbeh; für Siegel aus Knochen vgl. Macalister 1912: III Pl. 203a,11; Tufnell 1953: Pl. 44/44A,107; Toombs/Wright 1963: 41 Fig. 18,2; Rowe 1936: Nr. S. 110; ein unveröffentlichtes Stück aus Bet-Schean und Keel-Leu 1991: Nr. 90<sup>279</sup>; Siegelabdruck vom Tel 'Amal, Levy/Edelstein 1972: 345 Fig. 7,19). In etwas anderer Position seitlich dargestellt zeigt den Falken ein Stück aus Bet-Schean (Rowe 1936: Nr. S. 88). Der königliche Falke mit gespreizten Flügeln findet sich auch noch auf einem judäischen Namensiegel aus dem 8. Jh., das einem ...]yhw bn 'mlyhw gehörte (Avigad 1979: 121f Nr. 4). In derselben Haltung begegnete er auf mb-zeitlichen Skarabäen der Jaspis-Gruppe, schon dort ein Indiz für die Faszination, welche das ägyptische Königtum auf syrisch-palästinische Fürsten ausübte (s.o. S. 48).

Königliche Assoziationen liegen auch bei den Siegelamuletten vor, deren Hauptelement ein schreitender *Löwe* ist. Er wird auf diesen Siegeln ganz anders dargestellt als auf den oben in § 118 diskutierten israelitischen Löwensiegeln und muß, wie die übrigen Motive der Gruppe, von Ägypten her verstanden werden. Auf zwei Exemplaren schreitet der Löwe triumphierend über einen Mann, der in der Haltung erscheint, die in dieser Gruppe sonst die Verehrer einnehmen (**Abb. 268a** aus Lachisch; Keel-Leu 1991: Nr. 91; vgl. Lamon/Shipton 1939: Pl. 67, 40). Der über einen Menschen triumphierende Löwe als Bild des Königs ist uns ebenfalls schon auf bronzzeitlichen Skarabäen begegnet (s.o. Abb. 5, 99-100). Ein weiteres Stück aus Lachisch (**Abb. 268 b**<sup>280</sup>) und ein Siegelabdruck aus Jericho (Sellin/Watzinger 1913: Blatt 42,d1) zeigen den schreitenden Löwen über einem *nb*. Auf den restlichen Belegen sind die Löwen allein dargestellt (**Abb. 268c**; Rowe 1936: Nr. SO. 35; vgl. Tufnell 1953: Pl. 45,129; Petrie 1930: Pl. 35, 409<sup>281</sup>). Auffällig ist der meist überlang über den Rücken gezogene Schwanz, der auf Abb. 268c deutlich als Uräus gestaltet ist und damit an die Uräenschwänze vieler Löwendarstellungen auf mb-zeitlichen Skarabäen erinnert (vgl. Abb. 3a und c; Tufnell 1984: II Pl. 40f).

Noch häufiger als der Löwe erscheint auf Siegelamuletten dieser Gruppe ein schreitender *Capride* mit in der Regel sehr langen, fast waagrecht gehaltenen Hörnern. Auch in der Glyptik der MB II B (s.o. §

<sup>279</sup> L. Wolfe, Jerusalem, verdanken wir einen Hinweis auf vier weitere in Privatbesitz befindliche Stücke mit diesem Motiv.

<sup>280</sup> Ein weiteres Siegel mit diesem Motiv befindet sich in Privatbesitz (Hinweis L. Wolfe, Jerusalem).

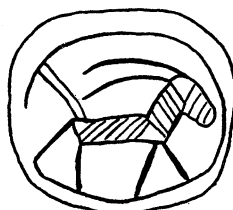
<sup>281</sup> Zwei weitere Siegel mit diesem Motiv befinden sich in Privatbesitz (Hinweis L. Wolfe, Jerusalem).



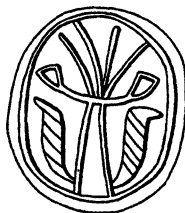
269a



269b



269c



270



271a



271b



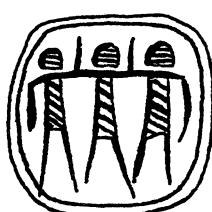
272a



272b



272c



272d

11f) waren Löwe und Capride die meist vertretenen Tiere, und mit letzterem tritt ein eher autochthones Motiv in den Vordergrund (s.o. § 116). Dennoch besteht kein Anlaß, die Capridendarstellungen auf den Knochensiegeln der EZ II B mit der Tradition der Göttin und ihrer Sphäre zu verbinden: **Abb. 269a-b** aus Aschdod zeigen das Tier einmal über der ‚Kartusche‘, ein anderes Mal über einem *nb*, also mit Zeichen der königlichen Herrschaft verbunden. Die überraschende Assoziation von Capride und Herrschaft wird vielleicht plausibel, wenn man beachtet, daß Ziegenbock (‘*attūd*’) im Hebräischen metaphorisch „Anführer“ u.ä. bedeuten kann (z.B. Jes 14,9; Sach 10,3; vgl. Miller 1970: 184). Auf der Mehrzahl der Belege erscheint der schreitende Capride – wie schon der Löwe – allein (**Abb. 269c** aus Lachisch; Petrie 1930: Pl. 43,515; 1937: Pl. 6,20; Tufnell 1953: Pl. 44/44A,114; Rowe 1936: Nr. SO. 20; Reisner 1924: II Pl. 56,e1 und ein unpubliziertes Stück aus Bet-Schean<sup>282</sup>), wobei gegenüber bronzezeitlichen Analogien das völlige Fehlen von vegetalen Elementen (Bäumchen, Pflanze, Zweig o.ä.) auffällt. Nur auf einem singulären Stück unbekannter Herkunft im Rockefeller Museum (**Abb. 270**) und einem unpublizierten Siegel im R. Hecht Museum in Haifa findet sich ein von Uräen flankierter stilisierter Baum. Auch er schließt ikonographisch an bronzezeitliche Vorbilder an, wo der von Uräen flankierte Baum wie der Göttinnenkopf mit der Göttin verbunden war (Schroer 1989: 186f, 140ff No. 71.81-83.98-110.121; s.o. § 16). Auf einem weiteren unveröffentlichten Stück der Slg. Hecht ist es allerdings die königliche Kartusche, die von zwei in gleicher Weise nach außen gewendeten Uräen flankiert wird. Da diese primär königliche Schutzmächte sind, ist vielleicht auch der Baum von **Abb. 270** auf das Königtum zu beziehen, so daß wir auch hier mit der schon mehrfach angesprochenen Desemantisierung bzw. Resemantisierung des Baumes vom Symbol einer Göttin zu dem des Königtums zu rechnen hätten.

§ 159. Auch bei dem *Verehrer* mit dem erhobenen Arm, der wie die ‚Kartusche‘ als Versatzstück aus der Konstellation von **Abb. 265** isoliert werden kann, handelt es sich um eine Art Wiederaufnahme eines mb-zeitlichen Themas, und zwar wiederum eines Themas, das in der Jaspis-Gruppe besonders prominent vertreten war (s.o. § 27). Der Verehrer kann vor dem langen vertikalen Element (**Abb. 271a** aus La-

---

<sup>282</sup> Vier weitere Siegel mit diesem Motiv befinden sich in Privatbesitz (Hinweis L. Wolfe, Jerusalem).

chisch<sup>283</sup>; vgl. Abb. 266a) oder zwischen zwei solchen Elementen erscheinen (Abb. 271b aus Megiddo; eine Verwechslung mit einem ‚Herrn der Krokodile‘ o.ä. ist wegen der Armhaltung ausgeschlossen; vgl. noch Macalister 1912: III Pl. 208,54; Albright 1938: Pl. 32,16; vor einer Scheibe Petrie 1932: Pl. 7,66; allein Tufnell 1953: Pl. 43A/44,62). Wo ein Objekt der Verehrung fehlt, wird die Gestalt in der Regel verdoppelt: sei es, daß zwei Verehrer sich gegenüberstehend dargestellt werden (Abb. 272a aus Akko; vgl. Schumacher 1908: 124, Taf. 39d; Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,51<sup>284</sup>), wobei die beiden ‚inneren‘, erhobenen Arme zu einer gemeinsamen Linie zusammenfallen können (Abb. 272b vom Tell en-Naṣbe; vgl. Petrie 1930: Pl. 40, 458; Tufnell 1953: Pl. 43A/44,66; ein unpubliziertes Stück aus Arad; Lamon/Shipton 1939: Pl. 69,68); sei es, daß sie punktsymmetrisch gegenseitig dargestellt werden (Abb. 272c vom Tell el-Far‘a Süd; Tufnell 1953: Pl. 43A/44,65; McCown 1947: Pl. 54,38; vermutlich auch Petrie 1930: Pl. 35,424 und 39,444). In der letzten Darstellung, bei der es kein Oben oder Unten mehr gibt, wird der Akt der Verehrung bzw. des gegenseitigen Sich-Segnens potenziert. Demselben Zweck dient die gelegentliche Verdreifachung der Verehrer bzw. Segnenden, wie sie Abb. 272d vom Tell el-Far‘a (Süd) zeigt (vgl. Macalister 1912: Pl. 206,5).<sup>285</sup> Zusammenfassend suggeriert die Gruppe der südpalästinischen Knochensiegel den Eindruck einer starken Faszination durch ägyptische Königs- und Loyalitätssymbolik. Das Königtum vergegenwärtigen der Falke mit gespreizten Schwingen, der über einen Feind hinwegschreitende Löwe, die ‚Kartusche‘ mit dem Königsnamen und vielleicht auch der von Uräen flankierte Baum. Typisch für die Loyalitätssymbolik ist der Verehrer vor der ‚Kartusche‘ bzw. der einfach, verdoppelt oder gar dreifach dargestellte Verehrer. Einzig der Capride scheint keine so deutliche Beziehung zu dieser Thematik zu haben.

<sup>283</sup> Drei weitere Siegel mit diesem Motiv befinden sich in Privatbesitz (Hinweis L. Wolfe, Jerusalem).

<sup>284</sup> Für einen Abdruck auf einer Bulle aus dem Jerusalemer Handel vgl. Keel-Leu 1991: Nr. 94. Fünf weitere Siegel mit diesem Motiv befinden sich in Privatbesitz (Hinweis L. Wolfe, Jerusalem).

<sup>285</sup> Es legt sich nahe, vor diesem Hintergrund auch die sehr stilisierten menschlichen Gestalten, die zu zweit oder zu dritt auf lokalen Kalksteinskaraboiden der EZ II A-B erscheinen, als Verehrer zu interpretieren. Vgl. etwa Starkey/Harding 1932: Pl. 73,45; van Beek 1986: 55 Fig. 24 links (Bulle); Tufnell 1953: Pl. 43A/44,71-75; Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,53.56 (vgl. 67,21) usw.

§ 160. Im Unterschied zu den oben diskutierten Befunden im Bereich des phönizisch-israelitischen Kunsthandwerks der EZ II B stellt sich die etwa zur gleichen Zeit in Juda belegte Ikonographie als relativ provinziell und konservativ dar. Die lokale Stempelsiegelproduktion beschränkt sich, sieht man von den Knochensiegeln ab, weitgehend auf autochthone Motive und Themen, wie sie schon in der EZ II A in der ganzen Region verbreitet gewesen waren (zum ‚Herrn der Strauße‘ vgl. § 114, zu Capriden und Löwen vgl. § 116 und 118). Selbst die Knochensiegel sind stark von diesen Motiven geprägt. Exklusiv religiöse Symbole ägyptischer Herkunft oder Inspiration sind offenbar in der jüdischen Glyptik der EZ II B zögernder rezipiert worden als die im Vorangehenden diskutierten Elemente königlicher Herrschaftssymbolik, die sich angesichts verwandter autochthoner Traditionen im lokalen Symbolsystem leichter verwurzeln ließen.

Gegen Ende der EZ II B, und zwar offenbar mit einer gewissen Phasenverschiebung gegenüber dem Norden, ändert sich dieses Bild dann allerdings, indem nun auch in der jüdischen Siegelproduktion, zunächst auf Namenssiegeln, deutlicher dann bei den Königsstempeln, ägyptische und ägyptisierende Motive auftauchen, wie sie zuvor erst im Norden belegbar waren. Zu den frühesten Belegen für diese Entwicklung gehört neben dem um 750 zu datierenden Siegel des *šbnyw* (s.o. Abb. 263b) der Skarabäus eines gewissen *ʾšn*, eines Ministers von König Ahas (742-726), auf dem die von zwei nach außen gewendeten Uräen flankierte, mit einer gewaltigen Hemhemkrone bekrönte Sonnenscheibe zu sehen ist (Abb. 273; s.o. S. 300). Beide Siegel könnten aus nordisraelitischen Werkstätten stammen, wie vor allem die Schreibweise der Namen auf dem *šbnyw*-Siegel nahelegt. Durch die merkwürdige Notiz 2 Kön 20,11 || Jes 38,8 ist bekannt, daß König Ahas in Jerusalem eine Art „Sonnenuhr“ eingeführt hat. Die solare Neuorientierung des jüdischen Symbolsystems gegen Ende des 8. Jhs. dürfte tiefere Gründe haben. Sie hängt vielleicht indirekt mit dem Näherücken der Assyrer und damit zusammen, daß Juda unter Hiskija (ca. 725-697) angesichts der immer drohenden Gefahr aus dem Norden zunehmend engere Bündnisse mit Ägypten einging,

„um sich kraft der Stärke Pharaos stark zu fühlen  
und sich im Schatten Ägyptens zu bergen“ (Jes 30,2).

Belegten die Knochensiegel des 9. Jhs. eine starke Faszination durch die Symbolik des ägyptischen Königtums (Oval, Falke, Löwe), so zeigen die im folgenden vorgestellten Dokumente, daß Juda gegen En-



de des 8. Jhs. vermehrt in den Bann auch des *religiösen* Symbolsystems Ägyptens kam. Die im folgenden zur Sprache kommenden Motive und Vorstellungen (geflügelte Uräen und Sonnensymbolik) schließen *inhaltlich* an die in § 141ff diskutierten Vorstellungen an. Sie lassen noch keinerlei Auseinandersetzung mit assyrischen Themen erkennen, wie sie für das 7. Jh. dann charakteristisch sein wird. Deshalb werden sie an dieser Stelle diskutiert. Chronologisch gesehen gehören sie in die Übergangszeit zwischen der EZ II B und der EZ II C; sachlich sind sie eindeutig als Ausläufer der EZ II B zu verstehen.

§ 161. Der *geflügelte Uräus*, wie er im 8. Jh. im Nordreich Israel (§ 149 mit Abb. 246-247) belegt ist, erscheint gegen Ende der EZ II B auch in Juda.<sup>286</sup> Auf einem Siegel aus Lachisch, das einem *šptyhw* (*bn*) *šyhw* gehörte, ist der Uräus mit zwei Flügeln zu sehen, der ein stark stilisiertes Lebenszeichen schützt (**Abb. 274a**).

Bezeichnender als diese Form des Uräus, die von Ägypten aus die ganze Levante erobert hat, ist für die jüdische Siegelproduktion des ausgehenden 8. Jhs. der *vierflüglige Uräus*, der je zwei Flügel nach beiden Seiten ausbreitet. Im Gegensatz zu den zweiflügligen Uräen, die in der Regel einen dargestellten Gegenstand schützen, gilt der Schutz der vierflügligen Uräen dem Besitzernamen. Die Vermehrung der zwei auf vier Flügel soll die Schutzmacht der Uräen erhöhen. O. Keel hat 1977 sechs Namensiegel und drei Abdrücke von zwei weiteren Siegeln mit diesem Motiv zusammengestellt (1977a: 106-110). Die darauf genannten Namen sind entweder typisch jüdisch (z.B. *yhmlyhw* (*bn*) *m šyhw*, **Abb. 274b**) oder stehen (wie die Kurzform *špt* oder der Name *mlkrm*) einer Herkunft aus Juda nicht im Wege. Seit 1977 sind sieben weitere Namensiegel bzw. Abdrücke mit einem vierflügligen Uräus bekannt geworden; der Bestand hat sich also fast verdoppelt. Zwei Abdrücke eines Siegels mit diesem Motiv, das dem Sohn eines *špnlyhw* gehörte, waren schon in den 30er Jahren in Lachisch gefunden worden (**Abb. 274c**); ein noch unpublizierter Abdruck desselben Siegels ist nun auch auf einem Gefäßhenkel zu sehen, der bei Y. Shilohs Grabung auf dem Ofel zutage gekommen ist.<sup>287</sup> Zwei Bullen mit vierflügligen Uräen finden sich noch unter den Resten eines 1986 von Avigad publizierten Archivs aus der späten EZ II C (s.u. Abb. 342). Die restlichen Belege für Namensiegel mit dem vierflügligen Uräus stammen aus dem Handel. Eines trägt den Frauennamen *s dh*, wahrscheinlich eine Kurzform von

<sup>286</sup> S.o. Anm. 269.

<sup>287</sup> Wir verdanken die Information Dr. B. Sass (Jerusalem).

s‘dyh (Avigad 1989b: 91). Ein anderes gehörte einem *yrmyhw bn š’* (Abb. 274d). Im R. Hecht Museum in Haifa findet sich noch ein Siegel eines *dlyhw bn gmlyhw* (Avigad 1979: 122 Nr. 5) sowie der noch unpublizierte Abdruck eines Siegels, das einem gewissen *šbnyhw*, also ebenfalls einem Judäer, gehörte. Selbst wenn nicht alle Stücke aus dem Handel echt sein sollten, bestätigen die seit 1977 neu dazu gekommenen Belege doch deutlich, daß der vierflügelige Uräus ein typisch judäisches Motiv ist.

Zoologisch ist der Uräus als Schwarznackige Kobra zu bestimmen (*Naja nigricollis* Reinhardt). Diese appliziert ihr brennendes Gift nicht nur durch Beißen, sondern auch durch Speien (vgl. Keel u.a. 1984: 165f). Der hebräische Name für die zoologische wie für die mythologische geflügelte Variante ist *šārāf* „Verbrenner“ (Num 21,6-9; Dtn 8, 15; Jes 14,29; 30,6). Davon sind die berühmten *Serafim* in Jes 6,2.6 nicht zu trennen. Nur theriomorphe oder Mischwesen können über Jahwe „stehend“ vorgestellt werden; menschengestaltige Wesen über dem thronenden, anthropomorph vorgestellten König Jahwe würden massiv und unverzeihlich gegen die altorientalische Hofetikette verstoßen. Die Hände und Füße der Serafim in Jes 6 sind kein Beweis für ihre Menschengestaltigkeit, da Kobras im numinosen Bereich bei Bedarf ebenso gut wie mit Flügeln mit Händen, Füßen und einer menschlichen Stimme ausgestattet erscheinen können (vgl. Keel 1977a: 77f Abb. 28-35).

Mit den geflügelten Uräen ist am Ende des 8. Jhs. ein klar ägyptisches religiöses Schutzsymbol rezipiert worden. Die sechs Flügel in Jes 6 bedeuten im Vergleich zu den vieren, die die Uräen auf den judäischen Namenssiegeln haben, eine nochmalige Steigerung. Die Pointe dürfte allerdings darin bestehen, daß die von Jesaja geschauten Serafim keines dieser Flügelpaare dazu verwenden, ihren Herrn zu schützen, sondern – von dem einen Paar, das zum Fliegen benützt wird, abgesehen – ihre Flügel dazu dienen, sich selber gegen die alles überstrahlende Heiligkeit ihres Herrn abzuschirmen. Damit wird die numinose Schutzmacht der Uräen gegenüber dem auf dem Zion thronenden Gott klar relativiert.

Die *kupferne Schlange* (Nehustan), die Mose angefertigt haben und die König Hiskija nach 2 Kön 18,4a zerschlagen haben soll, wird in Num 21,6-9 als Saraf bezeichnet. Im Gegensatz zu den andern in 2 Kön 18,4 genannten Kultreformen des Hiskija, die deuteronomistische Rückprojektionen sein dürften, ist diese Angabe sehr konkret und als historisch zutreffend einzustufen (Hoffmann 1980: 146-155; Spieckermann 1982: 172f). Ob die kupferne Schlange von Haus aus ein genuin kana-



273



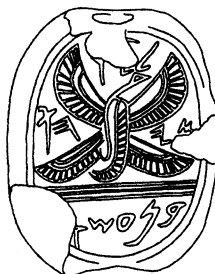
274a



274b



274c



274d



275a



275b



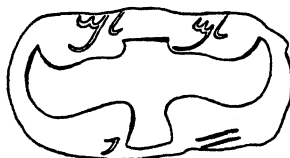
276a



276b



277



276c

anäisches oder ein ägyptisches Element war, dürfte sich kaum mehr mit Sicherheit entscheiden lassen (Schroer 1987a: 104-115). Ersteres ist wahrscheinlicher, da Hiskija anderweitig, wie wir gleich sehen werden, eine große Empfänglichkeit für ägyptische Symbole an den Tag legt. Seine Bereitschaft, gegen die kupferne Schlange vorzugehen, ist vielleicht als Ausdruck einer zunehmend sich durchsetzenden Aversion gegen theriomorphe Gottesbilder kanaanäischer Tradition zu verstehen.<sup>288</sup>

§ 162. Seitdem am Ende des letzten Jahrhunderts im Bereich des ehemaligen Königreiches Juda wissenschaftliche Ausgrabungen durchgeführt werden, sind auf Henkeln großer, etwa 40-45 l fassender Vorratskrüge weit über 1000 Abdrücke von Stempeln gefunden worden, auf denen oben *lmlk* „dem König (gehörig)“ und unten einer von vier Ortsnamen (Hebron, *mmšt*, Socho oder Zif) steht (Welten 1969; Garfinkel 1988: 70). Zwischen beiden Teilen der Inschrift findet sich in vertikaler Anordnung entweder ein vierflügliger Skarabäus mit Innenzeichnung (Abb. 275a) oder nur in Umrissen (Abb. 275b) oder in horizontaler Anordnung eine geflügelte Sonnenscheibe ebenfalls mit Innenzeichnung (Abb. 276a-b) oder nur in Umrissen dargestellt (Abb. 276c). Auf das Gesamt der Funde gesehen sind die Abdrücke mit der geflügelten Sonnenscheibe etwas häufiger als die mit dem Skarabäus. Glaubte Welten noch, die Königsstempel mit dem Skarabäus in die Zeit Hiskijas (725-697) und die mit der geflügelten Scheibe in die Joschijas (640-609) datieren zu können (1969: 114), so haben neuere Funde vor allem in Lachisch den Nachweis erbracht, daß beide Typen nebeneinander im Umlauf waren und aus der Zeit Hiskijas stammen (Ussishkin 1977: 28-60; 1983: 160-164; Mommsen u.a. 1984: 89-113).

Zwei- und vierflüglige Skarabäen, die mit ihren Beinen die Sonnenscheibe vor sich herschieben, sind im Nordreich zahlreich belegt (s.o. § 151) und kommen auch im Südreich auf Privatsiegeln vor. Ein zwei-flügliger Skarabäus mit Sonnenscheibe ist auf einem Siegel zu sehen,

<sup>288</sup> Die Zerstörung der kupfernen Schlange als anti-assyrische Maßnahme deuten zu wollen (Spieckermann 1982: 172f Anm. 33; Dohmen 1985: 264-266; Camp 1990: 285f mit Verweis auf ein Kriegeritual aus der Zeit Assurbanipals), ist reine Spekulation. Der vordeuteronomistische Text in 2 Kön 18,4a liefert keinerlei Anhaltspunkt in diese Richtung, und es gibt weder literarische noch ikonographische Indizien für die Annahme, die kupferne Schlange sei in Juda in irgendeiner Weise negativ mit der assyrischen Oberherrschaft oder Religion assoziiert worden. Nicht besser begründet ist die jüngst wieder von Olyan (1988: 70f) vertretene Verbindung von Nehustan und Aschera.

das einem *mnšh bn hmlk* gehörte und das Avigad in die Zeit Hiskijas datiert (1987: 200, 202 Fig. 7). Ein sorgfältig geschnittener Skarabäus aus Lachisch zeigt einen vierflügeligen Skarabäus in Verbindung mit dem Namen *ḥmlk (bn) smk* (Abb. 277; vgl. noch Sass 1993: Fig. 120-121).<sup>289</sup> Die geflügelte Sonnenscheibe ist auf judäischen Siegeln im Vergleich zu denen aus dem Nordreich eher selten (Parayre 1990: 291f; Avigad 1989b: 91). Auf dem Siegel des *šbnyw ʿbd ʿzyw* erscheint sie allerdings gleich doppelt, einmal mit stark gebogenen Flügeln im oberen Bildfeld, einmal mit geraden Flügeln im unteren Bildfeld (s.o. Abb. 263b). Die Schreibweise der Namen läßt dort an ein nordisraelitisches Produkt denken.

Welten sieht sowohl die geflügelte Sonnenscheibe wie den vierflügeligen Skarabäus auf den Königsstempeln stilistisch stark von der syrophönizischen Kultur geprägt. Er zieht daraus den Schluß, es sei nicht mehr möglich, „aus der Wahl des einen oder anderen der beiden Symbole ... auf eine Annäherung des judäischen Königs an die Großmächte der Zeit, also an Ägypten oder Assyrien ... zu schließen“ (1969: 30). Rein vom Stilistischen her mag diese Einschätzung stimmen. Bezieht man aber das in den vorangehenden Abschnitten vorgelegte Material in die Betrachtung mit ein, zeichnet sich doch sehr deutlich ab, wie fasziniert im 9. und 8. Jh. breite Kreise der israelitischen wie der judäischen Gesellschaft, besonders die führenden Kreise (Namenssiegel) und mit ihnen auch das Königtum, von der Macht Ägyptens waren. Die engen Kontakte, die mit dem Nachbarland Ägypten besonders im ausgehenden 8. Jh. bestanden, machen es wie für Israel (s.o. § 152) auch für Juda ganz unwahrscheinlich, daß man dort nicht gewußt hätte, was die geflügelte Sonnenscheibe, ein Skarabäus oder ein Uräus bedeuteten. Dies heißt nicht, daß man mit Einzelheiten ägyptischer Sonnentheologie vertraut gewesen wäre. Die in Jes 6 geschilderte Vision verrät aber klar Kenntnis von geflügelten Uräen als schützenden Mächten, und auch den Skarabäus als geheimnisvolle Verkörperung bzw. Metapher der täglich neu und siegreich aufsteigenden Sonne dürfte man in Juda und Israel einigermaßen in seinem ursprünglichen Sinne verstanden haben (vgl. Stähli 1986: 10f).

Skarabäus und geflügelte Sonnenscheibe sind in der Levante der EZ II B eng mit dem Königtum verbunden. Die geflügelte Sonnenscheibe

<sup>289</sup> Auch auf einer fragmentarisch erhaltenen großen Bulle aus Beerscheba Str. II will der Ausgräber nebst einer zweizeiligen judäischen Inschrift einen von zwei menschlichen Gestalten flankierten vierflügeligen Skarabäus erkennen (Aharoni 1973: 75f, Pl. 32,1).

war schon in Ägypten, in der Folge aber auch in Vorderasien ein Bild des Sonnengottes, dessen irdischer Stellvertreter der König war. Man kann D. Parayre deshalb durchaus beipflichten, wenn sie im Hinblick auf die geflügelte Scheibe auf den Königsstempeln feststellt „que le choix du décor du sceau s'explique ... en partie par l'extraordinaire puissance symbolique du disque ailé, évocateur à lui seul du roi et de son domaine en égypte, en Anatolie hittite et dans la Mésopotamie assyrienne. Ce que lui conférait une valeur emblématique évidente. Enfin il peut être associé au palais en général et à son administration sous son aspect de puissance anonyme“ (1990: 293f). Younker vermutet, das Symbol sei mit israelitischen Flüchtlingen erst um 720 nach Judäa gelangt (1985: 175). Die Übernahme des vierflügligen Skarabäus auf den judäischen Königsstempeln könnte dann Ausdruck eines von Hiskija erhobenen Anspruchs auf das (zumindest ideologische) Erbe des Nordreiches sein. Allerdings ist das judäische Repertoire nicht einfach ein Spiegelbild der israelitischen. Die für Juda typischen vierflügligen Uräen z.B. finden sich im Norden nie. Geflügelte Mischwesen wie Keruben(!) und Sphingen scheinen auf judäischen Siegeln viel seltener zu sein als auf solchen aus dem Nordreich (vgl. Abb. 249). Die Solarisierung des religiösen Symbolsystems Judas am Ende des 8. Jhs. kann deshalb nicht nur auf den Zustrom israelitischer Flüchtlinge aus dem Norden zurückgeführt werden, sondern ist auch aus eigenen (u.a. Jerusalemer, vgl. 3 Kön 8,53 LXX) und aus direkt rezipierten ägyptischen Quellen genährt worden.

In jüngerer Zeit haben sich verschiedene Exegeten neu der Frage nach solaren Aspekten im Jahwe-Glauben zugewandt (vgl. Stähli 1986; Janowski 1989; Smith 1990: 115-124). Daß solare Vorstellungen, wie sie auf den Königsstempeln bezeugt sind, durchaus mit der judäischen Jahwe-Verehrung zusammengehen konnten, bezeugt indirekt der Name *yhwzrh* „Jahu ist erstrahlt“, den laut einer um 700 zu datierenden Bulle der Sohn eines Ministers von König Hiskija getragen hat<sup>290</sup> (Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 4). Derselbe Name begegnet rund ein Jahrhundert später als Patronym auf einer Jerusalemer Bulle (Avigad 1986: 81 Nr. 118; für jüngere Belege vgl. Stähli 1985: 40f). Biblisch ist *zarah* als judäischer und edomitischer Personenname belegt (HAL I 270). Auf die diesbezügliche Verwandtschaft von judäischer und edomitischer Gottesvorstellung weisen judäisch-temanitische Theophanie-

<sup>290</sup> Der Name des Sohnes eines Ministers Hiskijas kann kaum zum Anlaß genommen werden, den Anfang der Solarisierung Jahwes in der ‚persönlichen Frömmigkeit‘ oder gar der ‚Volksfrömmigkeit‘ zu situieren (gegen Niehr 1990: 151).

schilderungen in Dtn 33,2 und Hab 3,3ff (vgl. auch S. 277f Inschrift W. 2 Z. 1'). Die auf Jahwe als Sonnengott bezogene Metapher des ZRH „Aufstrahlens“ entspricht semantisch der Darstellung der aufsteigenden Sonne im Bild des geflügelten Skarabäus oder der Sonnenscheibe. Etwas anders als in Israel scheint Jahwe im Juda des ausgehenden 8. Jhs. nicht primär als „Himmelsherr“ (Ba'alšamem, s.o. § 153), sondern als eigentlicher Sonnengott vorgestellt worden zu sein. Als strafender, rettender oder heilender Sonnengott ist er in jüdischen Texten (vgl. Ps 46,6; 84,12; 91,4; 101,8; Zef 3,5; Mal 3,20 u.ö., vgl. Niehr 1990: 150-161; zu Gen 19 vgl. Keel 1979) eher stärker präsent als in solchen aus dem Nordreich.

### *Zusammenfassung*

§ 163. Angesichts der in der Einleitung skizzierten unterschiedlichen Einbindung Israels bzw. Judas in die geopolitischen Konstellationen des 9. und 8. Jhs. kann es nicht erstaunen, daß die ikonographisch dokumentierten Symbolsysteme von Nord- und Südreich in der EZ II B nicht einfach deckungsgleich sind. Der autochthone ‚Herr der Strauße‘ kommt zwar in beiden Regionen vor, ist aber im provinzielleren und periphereren Südreich deutlich stärker bezeugt, während im Nordreich auch andere ‚Herren der Tiere‘ mit Capriden und Löwen begegnen. Autochthone Traditionen werden auch im Bereich der *Tierdarstellungen* (Capriden, Cerviden, Löwen) weitergeführt, allerdings nicht ohne signifikante Aspektverschiebungen, wobei als typische Merkmale der EZ II B die fortschreitende Entsexualisierung und Entkoppelung der Tiermotive von der traditionellen Sphäre der Göttin hervorzuheben sind, wie sie sich im Rahmen der Glyptik besonders im Fehlen von säugenden Muttertieren, im Zurücktreten der Verbindung von Capriden und Baum und in der Übernahme der nordsyrischen Wächterlöwen-Symbolik zeigen. Wenn in auffälligem Gegensatz zum Befund in der lokalen Glyptik alle drei Aspekte (säugendes Muttertier, Capriden am stilisierten Baum, Löwe in der Qudschu-Tradition) unter den Krugmalereien von Kuntilet 'Ağrud prominent vertreten sind, dann bestätigt dies die aufgrund ikonographisch-stilistischer Beobachtungen von P. Beck vertretene These, daß die dortigen Malereien vorwiegend auf syrophönizische Hände zurückgehen. Als eigentlich lokale Motive können auf den Pithoi nur die Verehrerprozession und evtl. der Bogenschütze, beide auf Pithos B, bezeichnet werden.

Angesichts der im Alten Testament enthaltenen Hinweise auf eine Jahwe-Verehrung bei Stierbildern ist bemerkenswert, daß Bovinen in der israelitischen Ikonographie der EZ II B keine besondere Rolle zu spielen scheinen. Wir haben den Befund dahingehend gedeutet, daß Jerobeams Stierbild vielleicht keine Neuerung war (die einen entsprechenden Aufwand an Propaganda erwarten ließe), sondern ein aus der SB-Zeit überkommenes Kultbild (des El) von Bet-El, das von Jerobeam zu neuen Ehren gebracht wurde.

Das herausragende Merkmal der vorwiegend durch Siegel und Elfenbeine repräsentierten israelitischen Ikonographie der EZ II B ist ihre enge Verwandtschaft mit der phönizischen Kleinkunst, wobei allerdings im Vergleich mit außerhalb von Palästina gemachten Funden beobachtet werden kann, daß die israelitische bzw. nach Israel importierte Produktion nicht das ganze Spektrum des phönizischen Motivrepertoires rezipiert hat. Besonders auffällig ist in unserem Zusammenhang natürlich das fast vollständige *Fehlen von anthropomorphen Darstellungen einer weiblichen Göttin*. Dagegen begegnen in verschiedenen Medien Darstellungen eines *stilisierten Baumes*, der von Tieren oder Mischwesen flankiert bzw. bewacht oder von einer menschlichen Gestalt verehrt werden kann. Die beiden Befunde sind reziprok aufeinander zu beziehen; sie bilden den ikonographischen Horizont der inschriftlichen Zeugnisse von einer „*Aschera*“ *Jahwes*. Diese ist am ehesten im Sinne eines Jahwe zugeordneten, seinen Segen vermittelnden Kultsymbols zu verstehen. Dessen Bezug zu einer dahinter stehenden weiblichen Göttin ist je nach Ko-Text (bzw. Ko-Ikontext) differenziert zu beurteilen. Lassen (phönizische bzw. phönizisch inspirierte?) Darstellungen wie Abb. 214 oder Abb. 219 <sup>AE-H</sup> auf eine relative „Transparenz“ der traditionsgehistorisch hinter dem stilisierten Baum stehenden Göttin schließen, so scheint besonders bei Darstellungen, die den Baum von Keruben bewacht zeigen, das numinose Machtsymbol völlig von der Vorstellung einer weiblichen Göttin entkoppelt und in die Sphäre einer königlichen Ordnungsmacht transponiert zu sein. Insgesamt bietet weder die ikonographische noch die epigraphische Dokumentation Anlaß, in Jahwes Aschera eine göttliche Paredros zu erkennen.

§ 164. Die Ikonographie dokumentiert aber auch die große Bedeutung von *Sonnen- und Himmelssymbolik* ägyptischer Herkunft im religiösen Symbolsystem Israels im 9. und 8. Jh. Diese scheint im Nordreich durch das phönizische Kunsthandwerk vermittelt und etwas früher rezipiert worden zu sein als in Juda, wo sie erst gegen Ende des 8. Jhs.



breiter und in etwas anderer Gestalt belegt ist. Im Süden bezeugen aber schon im 9. Jh. die Knochensiegel eine große Faszination durch ägyptische Herrschaftssymbolik.

Sieht man von den noch kaum bearbeiteten Amuletten ab, die schon in der EZ II B recht verbreitet waren und zu einem guten Teil anthropomorphe ägyptische Gottheiten zeigen (vgl. § 202), so stehen in der palästinischen Kleinkunst des 9. und 8. Jhs. im Gegensatz zur SB-Zeit und zur EZ I nicht so sehr personale ägyptische Gottheiten im Vordergrund, sondern geheimnisvolle Schutz- und Heilmächte wie die geflügelte Sonnenscheibe, der zwei- oder vierflügelige Skarabäus, geflügelte Mischwesen, Uräen usw. Die Frage des Geschlechts (männlich oder weiblich) ist bei diesen Mächten nicht sehr relevant. Um so stärker tritt, vor allem durch die Flügel vermittelt, ihr uranischer und schützender Zug hervor. Die verschiedenen Größen und Mächte erscheinen dadurch und durch ihren Bezug zur Sonne als Elemente eines kohärenten, uranisch und solar orientierten Symbolsystems. Anthropomorphe Gestalt findet der Sonnengott höchstens im geflügelten jugendlichen Gott von Abb. 210-213, den wir als Ba'al oder eine dem „Himmelsherrn“ zugeordnete Figur identifiziert haben.

Nach dem Zeugnis der Personennamen und der Inschriften ist Jahwe weiterhin der beherrschende Gott in Israel gewesen. Die Korrelation dieses Befunds mit der ikonographisch dokumentierten Sonnen- und Himmelssymbolik hat uns zur Hypothese geführt, daß Jahwe im Israel der EZ II B weithin als solar konnotierter ‚Höchster Gott‘ und „Himmelsherr“ vorgestellt wurde, gleich dem phönizischen Ba'alšamem. Im Kontext dieser Studie muß besonders hervorgehoben werden, daß Solarisierung wie Uranisierung der Gottesvorstellung ikonographisch früher und eindeutiger bezeugt werden als durch die sehr spärlichen einschlägigen Texte.<sup>291</sup>

Mit leichter Verzögerung treten gegen Ende des 8. Jhs. auch in Juda solare Motive auf. Im Vergleich zu Israel erscheinen in Juda – sieht man von den vierflügeligen Uräen ab – relativ wenige Mischwesen, dagegen auffällig viele Darstellungen, die für den Sonnengott selbst stehen: der die Sonnenkugel schiebende Skarabäus, die geflügelte oder die gekrönte Sonnenscheibe. Wurde der Jahwe des 8. Jhs. in Israel stärker

---

<sup>291</sup> Niehr rechnet mit Solarisierung der Vorstellung vom ‚Höchsten Gott‘ frühestens in assyrischer Zeit (1990: 141f, vgl. aber 148). Unseres Erachtens hat dieser Prozeß früher eingesetzt; die ‚produktivste Phase‘ der Solarisierung liegt im 8. Jh., auch wenn solare Vorstellungen noch später lebendig waren. Das Schwergewicht der folgenden Periode liegt auf der Astralisierung (Gestirne der Nacht, siehe dazu das folgende Kapitel).

als „Himmelsherr“ (Baʿalšamem), in Juda stärker als solarer El wahrgenommen? Die in § 162 skizzierte Hypothese sei hier einstweilen nur als Frage formuliert; sie bedarf noch einer breiteren Abstützung.

§ 165. Insgesamt ergeben die in diesem Kapitel diskutierten Bilder und Texte ein differenziertes und kohärentes Bild des religiösen Symbolsystems Israels und Judas im 9. und 8. Jh. Der durch Tigays Personennamenstudien gewonnene Befund einer weitgehend jahwistisch orientierten israelitischen Religion wird weder durch die nicht-onomastische epigraphische noch durch die ikonographische Dokumentation widerlegt.

Der Befund wäre allerdings falsch verstanden, wenn man den Bewohnern und Bewohnerinnen Israels und Judas im 9. und 8. Jh. exklusiv monolatrische oder geradezu monotheistische Tendenzen unterstellen würde. Wie die Funde von Kuntilet ʿAğrud ebenso wie die Produkte des phönizisch-israelitischen Kunsthandwerks bezeugen, sind die Grenzen zwischen der israelitisch-judäischen und den Nachbarreligionen, besonders der phönizischen (aber wohl auch der in Tell Der ʿAlla bezeugten aramäisch-gileaditischen), im ausgehenden 9. und im 8. Jh. noch in manchem recht unscharf. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, daß die israelitische und die judäische Jahwe-Religion beide, wenn auch in je unterschiedlicher Ausprägung, an der allgemein levantinischen Tendenz zur Uranisierung und Solarisierung der religiösen Symbolwelt Anteil haben.

Es steht außer Zweifel, daß auch in Israel und Juda mit der Existenz anderer Gottheiten als Jahwe, mit ihrer Wirkmächtigkeit und der von Dämonen, Mischwesen, Mächte und Gewalten neben Jahwe gerechnet wurde. Die Bilderwelt der Siegel und Elfenbeine gibt einen lebendigen Einblick in die Vielgestaltigkeit der den „Himmelsherrn“ umgebenden Wesen. Die Frage ist nur, wie das Verhältnis dieser Mächte und Gewalten zu Jahwe gedacht wurde. Ikonographie, Epigraphik und biblische Texte weisen in dieselbe Richtung: Diese Mächte und Gewalten, Aschera, Bes-Gestalten, *šaddāyim*, Keruben, Uräen usw. galten nicht als Jahwe gleichrangige Größen, sondern als ihm unterstellte, *seinen* Schutz und Segen *vermittelnde* Instanzen. Die Aschera, das Kultsymbol in Gestalt des stilisierten Baumes, scheint als solches die wichtigste Mittlergröße Jahwes in der EZ II B gewesen zu sein. Inschriftlich wird von den vielen Mittlergrößen nur sie genannt. Auf den Bildern können ihr geflügelte Mischwesen zugeordnet werden; die flankierenden Wesen markieren durch ihre Position die hierarchische Priorität der von ihnen flankierten und bewachten Größe.

Die schon in der EZ II B recht zahlreich belegten, aber noch kaum wissenschaftlich bearbeiteten Amulette, die in diesem Kapitel nur in ausgewählten Kategorien zur Sprache kommen konnten (Bes, Horusauge; s.o. Abb. 224-225 mit Anm. 177, Abb. 260-261 mit Anm. 268), dürften ebenfalls dem Segen und Schutz vermittelnden Bereich zuzuordnen sein. Sie und die auf den Siegeln erscheinenden geflügelten Mächte wurden im 8. Jh. offenbar nicht als Konkurrenz gegen Jahwe empfunden. Der ikonographische Befund fügt sich gut zu der jüngst von K. Koch formulierten These, der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes habe zunächst nur auf der El-(bzw. Ba‘al)-, nicht auf der Elohim-Ebene gegolten (1991: 28-33; s.o. § 127 zum Nebeneinander von *’lhyn* und *šdyn*-Gottheiten in Kombination I von Tell Der ‘Alla).

In den Texten, seien es biblischen oder epigraphischen, spielen die hohen Gottheiten der ‚El-Ebene‘, vor allem Jahwe und sein Konkurrent Ba‘al(šamem), aber auch El die Hauptrolle. In der Ikonographie lassen sich aber nur wenige Bilder mit einiger Zuversicht direkt auf diese hohen Gottheiten beziehen (vierflügler Ba‘al, Sonnenkind auf der Blüte). Das Bild der untergeordneten Mächte und Gewalten ist im ikonographischen Bereich sehr viel schärfer als das des fernen Himmelsgottes, der von seiner Sphäre gewissermaßen abgeschirmt bzw. meist nur symbolisch repräsentiert wird (geflügelte Sonnenscheibe, Skarabäus u.ä.). Nur die Aschera als wichtigste Mittlergröße nimmt in beiden Medien einen ähnlich wichtigen Platz ein. Nachdrücklich sei hier deshalb noch einmal auf die Komplementarität literarischer, epigraphischer und ikonographischer Quellen hingewiesen, wenn es um die Rekonstruktion eines religiösen Symbolsystems geht.

## VIII

### Die Eisenzeit II C:

#### Die Astralisierung der himmlischen Mächte, das Wiederaufleben der Göttin und die orthodoxe Reaktion

§ 166. Die EZ II C, die vom letzten Drittel des 8. Jhs. bis zum Beginn des 6. Jhs. dauert (zur Periodisierung s.o. § 8), steht politisch und kulturgeschichtlich unter dem Vorzeichen der assyrischen Eroberungen, der damit zusammenhängenden Fremdherrschaft und des Auseinanderfallens des syrisch-palästinischen Kleinstaaten systems. Im 9. Jh. hatten die koalitierten syrisch-phönizischen Kleinstaaten die assyrischen Expansionsbestrebungen trotz einzelner Vorstöße bis nach Damaskus bzw. an die phönizische Küste noch einigermaßen begrenzen können. In der ersten Hälfte des 8. Jhs. folgte zunächst eine Phase innerer Konsolidierung des assyrischen Reiches sowie der Festigung der Besitzverhältnisse zwischen Tigris und Euphrat. Im letzten Drittel des 8. Jhs. griffen die Assyrier dann aber innerhalb einer Generation zunächst über Nordpalästina, dann über das samarische Kernland und die südpalästinische Küstenebene bis an die Grenzen Ägyptens aus (vgl. zum Folgenden etwa Weippert 1980: 202-208; 1982; Donner 1986: 297-329). Im Unterschied zu seinen Vorgängern, die sich im transeufratenischen Bereich mit Tributpflicht und Vasallität besiegtter Könige begnügt hatten, führte Tiglatpileser III. (745-727) nun eine systematischere Eroberungspolitik, dergemäß unterworfen Gebiete – mit Ausnahme der phönizischen Städte – in ein immer gewaltigeres Territorialreich integriert wurden, den Status von Provinzen erhielten und durch den assyrischen Beamtenapparat verwaltet wurden. Tiglatpileser III. war es auch, der flankierend zur Expansion des Territorialreiches eine konsequente Politik der Massendeportationen einführte, in deren Rahmen besonders Eliten und Handwerker ins assyrische Zentrum oder in andere Provinzen umgesiedelt wurden, was zwangsläufig zu einer stärkeren Kulturvermischung und zur Relativierung nationaler Identitäten führen mußte.

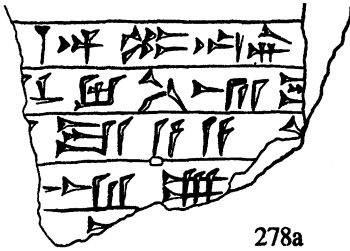
Nur stichwortartig seien an dieser Stelle die wichtigsten Eckdaten der assyrischen Eroberungen in Palästina genannt: 738 nennen Tiglatpile-sers Inschriften „Menachem, den Samarier“, d.h. den aus 2 Kön 15 bekannten König des Nordreichs, als tributpflichtigen Vasallen. Ein in erster Linie gegen Hanun von Gaza gerichteter Palästinafeldzug brachte Tiglatpileser im Jahre 734 bis in die südliche Küstenebene, wo am „Bach Ägyptens“ ein assyrischer Handels- und Militärstützpunkt errichtet wurde. Feldzüge gegen Rezin von Damaskus führten in den Jahren 733 und 732 zur Unterwerfung Arams. Im Gefolge der drei Kampagnen wurden auch die nordisraelitischen Gebiete in Gilead und Galiläa (Hazor), die Jesreel-Ebene (Megiddo) und die nördliche Küstenebene (Dor) annektiert, in assyrische Provinzen umgewandelt und Israel so auf das Kernland von Efraim und Manasse beschränkt. Pekach von Israel (s.o. zu Abb. 263c), der sich mit den Aramäern verbündet hatte, verlor seinen Thron an Hosea.

Weniger als ein Jahrzehnt später führte eine Tributverweigerung Hoseas zur dreijährigen Belagerung und schließlichen Kapitulation Samarias vor den Truppen Salmanassars V. (726-722). Damit fand die national-staatliche Eigenexistenz Nordisraels ein Ende; auch das israelitische Kernland war fortan assyrische Provinz (Samerina). Sargon II. (721-705), der sich in seinen Prunkinschriften ebenfalls der Eroberung Samarias rühmt, was mit der Niederschlagung eines samaritanischen Aufstandes zusammenhängen könnte, exilierte 720 die Oberschicht der einstigen israelitischen Hauptstadt nach Nordmesopotamien und Medien und siedelte umgekehrt Deportierte aus Babylonien und Teile arabischer Stämme in Samaria an (Na'aman/Zadok 1988; vgl. 2 Kön 17,5.24; zu zwei weiteren Kolonistenschüben im 7. Jh. vgl. Esra 4,2.10). Weitere Feldzüge Sargons bzw. seiner Generäle nach Südpalästina führten zur Festigung der Kontrolle über die philistäischen Stadtstaaten und zur (Wieder-)Errichtung der assyrischen Handelskolonie in oder bei Gaza. Fragmente von Siegesstelen Sargons sind in Samaria, im ca. 20 km westnordwestlich davon an der Küstenstraße gelegenen Qaqun und in Aschdod gefunden worden (Crowfoot u.a. 1957: 35, Pl. 4,2; Hadašot Arkeologiyot 51-52 [1974] 16; H. Tadmor in Dothan u.a. 1971: 192-197, Pl. 96f = Abb. 278a) und zeugen ebenso wie eine mit dem sargonidischen Königssiegel (Abb. 278b) gestempelte Bulle aus Samaria (Reisner 1924: Pl. 56,a) von der Etablierung assyrischer Herrschaft in Palästina. Geradezu in Umkehrung der von 2 Kön 17,25-28 legendarisch geschilderten, anarchischen Situation zeigt der Siegelabdruck den assyrischen Großkönig im Kampf gegen einen Löwen, der zugleich alle potentiellen Bedrohungen und Bedroher des neugeschaffenen politi-

schen Kosmos symbolisieren dürfte. Daß das von 2 Kön 17 gezeichnete Bild allerdings nicht ganz falsch sein kann, legen die archäologischen Befunde nahe: Die assyrische Kontrolle konzentrierte sich auf Provinzhauptstädte wie Dor, Megiddo und wohl auch Samaria, die wiederaufgebaut bzw. restrukturiert wurden. Über den Ruinen anderer Städte wie Hazor oder Bet-Schean entstanden nur kurzlebige Siedlungen. Anstelle einstiger Städte finden sich in assyrischem Stil angelegte Kleinpaläste und Festungen, die als Transmissionsposten der Reichsverwaltung dienten. Die archäologisch deutlich feststellbare Deurbanisation der nördlichen Landesteile (H. Weippert 1988: 587-594. 600-603) im Gefolge von Eroberung, Zerstörung, Flucht und z.T. Deportation der Bevölkerung – in ländlichen Gebieten wird auch mit erneuter Renomadisierung zu rechnen sein – bringt es mit sich, daß wir in diesem Kapitel unser Augenmerk stärker auf die Küstenebene und auf Juda richten werden.

Der Westfeldzug Sanheribs (705-681) im Jahre 701 festigte nach einem neuerlichen, nun durch Hiskija von Juda angeführten Aufstand südpalästinischer Kleinkönige die assyrische Herrschaft im Lande noch mehr. Er hatte für Juda, das bisher – abseits der großen Verkehrswege gelegen – von den Ereignissen weitgehend verschont geblieben war, einschneidende Konsequenzen. Zwar vermochte Hiskija in Jerusalem der Belagerung durch die Assyrer zu widerstehen, doch nur um den Preis schwerer Tributzahlungen und der Amputation der westlichen und südlichen Gebiete in der Schefela und im Negev, die nun vorübergehend in assyrisch-philistäische Verwaltung übergingen. Verschiedene von Sanherib zerstörte Städte wie Bet-Schemesch oder die Siedlungen auf dem Tell 'Eṭun und dem Tell Bet Mirsim wurden nicht wieder aufgebaut.

Unter Asarhaddon und Assurbanipal (669-630) griffen die Assyrer dann in mehreren Feldzügen, bei denen auch Manasse von Juda (696-642) als Vasall beteiligt gewesen sein soll, erfolgreich gar nach Ägypten über, wo sie sich bis um 655 behaupten konnten. Allerdings wurden nun auch die Überdehnung und innere Schwäche des kosmopolitischen Riesenreiches zunehmend sichtbar. Assurbanipal hatte ab der Mitte des 7. Jhs. mit schweren innen- und außenpolitischen Widerständen und Bedrohungen zu kämpfen, konnte allerdings noch in den 40er Jahren des 7. Jhs. babylonische und elamische Kolonisten in Samaria ansiedeln (Esra 4,9-10). Spätestens mit seinem Tod entglitt das periphere Palästina aber schnell der assyrischen Kontrolle. Die ebenso lange wie ruhige Regierungszeit des von den Deuteronomisten später verteufelten Manasse war durch pragmatische Kooperation mit den Oberherren



278a



278b



279

gekennzeichnet. Juda vermochte nun wieder in den Negev auszugreifen, wo in der zweiten Hälfte des 7. Jhs. umfangreiche Reurbanisierungs- und Grenzsicherungsmaßnahmen sichtbar werden (Tatum 1991), unter Joschija (640-609) dann auch in ehemalige Gebiete des Nordreiches (vgl. im einzelnen Na'aman 1991). Unter dem letztgenannten König gewannen in Juda erneut national orientierte Kräfte die Oberhand. Mit der politisch-militärischen ‚Renaissance‘ scheint eine gezielte Integration religiöser Traditionen des Nordreiches einhergegangen zu sein, u.a. der Exodus- und der Bundestraditionen, womit Juda definitiv auch ideologisch das Erbe Nordisraels antrat. Ein Bürgerkrieg in Assyrien ermöglichte Joschija in seinem 18. Regierungsjahr (622) endgültig die Loslösung von der einstigen Großmacht. Hauptmerkmale der in 2 Kön 23 geschilderten Reform sind die Konzentration des dem Nationalgott Jahwe dargebrachten Kultes auf Jerusalem und die militante Elimination nicht-jahwistischer Kulte aus den von Joschija (und Jahwe) beanspruchten Gebieten.

Ereignisgeschichtlich betrachtet blieb die nationale ‚Renaissance‘ vorerst ein Zwischenspiel, das mit Joschijas Tod bei Megiddo im Kampf gegen den ägyptischen Pharao Necho ein jähes Ende fand. Die neu erwachten Ansprüche der Ägypter auf Palästina mag kontrapunktisch zur vorhergehenden Abbildung ein in Megiddo Str. II (Ende 7. Jh.) gefun-

denes Siegelbild illustrieren (**Abb. 279**), das den ägyptischen König in der traditionellen Haltung des ‚Niederschlagens der Feinde‘ vor einem ausgemergelten hockenden Asiaten(?) zeigt. Aber auch die ägyptischen Ansprüche auf Palästina hatten keine Zukunft. Das Erbe des assyrischen Weltreiches in Vorderasien wurde von Babylon unter Nebukad-nezzar II. (605-561) übernommen. Zwei jüdische Aufstände gegen den neuen Weltherrscher blieben erfolglos und führten 598 und 586 zu der Belagerung Jerusalems und der Deportation jüdischer Eliten. Mit der zweiten Eroberung und der Zerstörung des Tempels endete die eigenstaatliche Existenz Judas. Wenig später folgten die Eroberung Ammons (582), Moabs und Edoms (553/2).

§ 167. Die ereignisgeschichtliche Skizze soll nur den Hintergrund abgeben für die in diesem Kapitel zu diskutierenden religionsgeschichtlichen Entwicklungen. Daß so tiefgreifende politische Umschichtungen kultur- bzw. religionsgeschichtliche Konsequenzen zeitigen mußten, liegt auf der Hand. Die lokalen religiösen Symbolsysteme wurden in der EZ II C in einer Weise durch das Symbolsystem fremder Eroberer überlagert, wie dies seit der SB-Zeit nicht mehr vorgekommen war. Gerade in der Glyptik, wo neben den Stempelsiegeln nun vorübergehend auch Rollsiegel wieder vermehrt vorkommen, finden sich eindeutig assyrische bzw. assyrisch-babylonische Themen ohne lokale Verwurzelung. Allerdings läßt sich dieser Befund nicht vorschnell dahingehend verwerten, daß die assyrischen Eroberer auch in religiöser Hinsicht eine repressive Politik betrieben und die unterworfenen Völker zur Verehrung ihrer eigenen Staatsgottheiten gezwungen hätten.

Die bekannte These assyrischer Überfremdung der palästinischen Religionen, besonders der israelitisch-jüdischen Religion (vgl. etwa Donner 1986: 329-338), ist – wie immer man die Frage religionspolitischer Pressionen beurteilen mag – in mehrfacher Hinsicht zu differenzieren. Erstens ist durch die Integration der nordsyrisch-aramäischen Territorien zwischen Tigris und Euphrat, die zunächst noch von loyalen lokalen Potentaten verwaltet wurden, welche ihrerseits Karriere im assyrischen Beamstensystem machen konnten, die assyrische Kultur selbst seit dem ausgehenden 9. Jh. starken aramäischen Einflüssen offengestanden. Der assyrische Verwaltungsapparat war schon am Ende des 8. Jhs. stark mit aramäischen Elementen durchsetzt; das Aramäische gewann neben dem Assyrischen zunehmend an Bedeutung als Verwaltungssprache für den transeufratenischen Bereich (vgl. 2 Kön 18,26). Insofern ist auch in Palästina nicht nur mit assyrischen, sondern stärker noch mit aramäischen Einflüssen zu rechnen.



Zweitens führte die Deportationspolitik, die sich ja besonders auf die ‚kulturtragenden‘ Eliten der unterworfenen Gebiete konzentrierte, zu einer ‚internationalen‘ Kulturenvermischung und zur Relativierung, teilweise zum Verlust nationaler Identitäten und zu einer gewissen Verunsicherung hinsichtlich der Kompetenz göttlicher Mächte, deren Ansprüche vormals eindeutig territorial definiert werden konnten. Drittens ist zu berücksichtigen, daß durch den progressiven Ausfall der kleinstaatlichen Territorialverhältnisse auch das Netz der Handels- und Kulturaustauschbeziehungen sich ganz neu rekonstituierte. Dies läßt sich im Bereich der materiellen Kultur daran ablesen, daß im 7. Jh. von Luxusartikeln bis zur Gebrauchskeramik nun Importe verschiedenster Herkunft verfügbar wurden, darunter neu besonders ostgriechische Ware (Wenning 1981; Zimhoni 1990). Die fremden Händler, die sich meist nach dem Prinzip des sogenannten Enoikismos in den palästinischen Städten niederließen, brachten auch ihre religiösen Praktiken mit und hatten im 7. Jh. keinen Anlaß mehr, sie in einer ebenso offener, internationaler wie undurchsichtiger gewordenen Welt nicht weiterzupflegen. Daß sich laut 2 Kön 23 in spätassyrischer Zeit in der zweiten Hälfte des 7. Jhs. in Jerusalem ein buntes Sammelsurium autochthoner und fremder Kulte aramäischer, phönizisch-kananaischer, ammonitischer und moabitischer Herkunft gefunden haben soll, erscheint angesichts der skizzierten politischen und kulturellen Situation durchaus plausibel. Die Assyrer hatten an dieser Entwicklung als politisch dominante Macht zwar maßgebenden Anteil, doch sind Internationalisierung und Durchlässigkeit für Fremdkulte der unmittelbaren Nachbarstaaten für das Verständnis der Religionsgeschichte Palästinas in der EZ II C wichtigere Faktoren als die häufig monokausal veranschlagte sog. assyrische Überfremdung (s.u. § 214).

### *1. Assyrisches, Aramäisches und die Astralisierung der himmlischen Mächte*

§ 168. Wie erwähnt läßt sich die Präsenz der Assyrer im Palästina der EZ II C u.a. an der gegenüber der vorangehenden Periode sprunghaft ansteigenden Zahl von Zylindersiegeln feststellen, die seit der SB II B weitgehend außer Kurs geraten waren. Allerdings muß das Phänomen sogleich in den richtigen Proportionen wahrgenommen werden: Im Gegensatz zur SB-Zeit, als billige, matrizengepreßte Rollsiegel aus Fayence massenhafte Verbreitung als Votivgaben und Amulette fanden (s.o. § 32, 36 und 44), kann in der EZ II C von einer breiten Verwendung des

Zylindersiegels keine Rede sein, sind doch bislang in Palästina noch keine drei Dutzend Rollsiegel des 8. und 7. Jhs. gefunden worden.<sup>292</sup> Diese stammen fast ausschließlich aus den städtischen Zentren unter direkter assyrischer Kontrolle (etwa Megiddo, Dor, Samaria oder Geser) oder aus ebenfalls von Assyriern besetzten kleineren Transmissionsposten (etwa Bet-Schean, Sichem oder Dothan). Das erneute Auftauchen von Rollsiegeln hängt also direkt mit der Präsenz assyrischer Beamter in den palästinischen Provinzen zusammen. Ikonographie und Stil weisen die große Mehrzahl der Zylindersiegel der EZ II C als assyrische Importe aus, die zusammen mit ihren Besitzern ins Land gekommen sein dürften. Drei Rollsiegel sind mit einer keilschriftlichen Inschrift versehen; eines davon aus Samaria, das einem untergeordneten Beamten namens Nabu-zabil gehört hat und in die Mitte des 7. Jhs. datiert, trägt überhaupt nur eine längere Keilinschrift, in der die babylonischen Paredrosgottheiten Nabu und Tašmetum sowie Marduk und Šarpanitum um Segen für den Besitzer angerufen werden (Crowfoot u.a. 1957: 87, Pl. 15,18).

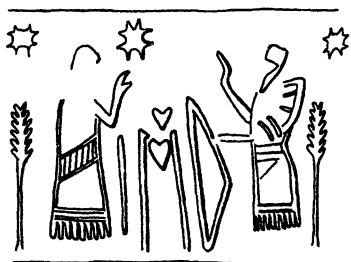
Angesichts dieser engen Bindung an das assyrische Verwaltungssystem vermag die Tatsache nicht zu erstaunen, daß das mit sechs Belegen bisher häufigste Motiv auf diesen Rollsiegeln eine Kultszene ist, in deren Zentrum der assyrische *König* als loyaler Diener der himmlischen Mächte steht. Vier Siegel dieser Gruppe sind gut erhalten, aber drei davon sind entweder nicht (Ornan 1990: Nr. 16 und 19 aus Akko bzw. Palmahim) oder nur unzureichend publiziert (James 1966: 348 Fig. 117,6). Von einem Siegel aus Sichem (**Abb. 280a**; Ornan 1990: Nr. 15) sind zwar nur die unteren zwei Drittel erhalten, doch läßt sich die Szene dank der vielen aus Mesopotamien und Nordsyrien bekannten Parallelen hier ebenso mühelos ergänzen wie bei einem stark abgeriebenen Siegel aus Megiddo Str. II (**Abb. 280b**; Ornan 1990: Nr. 14). Das besterhaltene publizierte Stück (**Abb. 281**; vgl. Keel 1977a: 291-295 mit zahlreichen außerpalästinischen Parallelen) soll auf dem Tell Dotan gefunden worden sein und dürfte noch im 8. Jh., vielleicht zur Zeit Sargons II., ins Land gekommen sein.

---

<sup>292</sup> Die Dokumentation aller in Palästina gefundenen Zylindersiegel in einem Corpus ist ein dringendes Desiderat. Ältere Arbeiten von J. Nougayrol (1939) und B. Parker (1949) sind sowohl hinsichtlich des gesammelten Materials als auch hinsichtlich der archäologischen und ikonographischen Auswertung überholt (vgl. Keel/Uehlinger 1990: 56). Eine unveröffentlichte Magisterarbeit von T. Ornan (1990) diskutiert assyrische, babylonische und persische Siegel des 1. Jts. aus Palästina, ohne letzte Vollständigkeit anzustreben.



280a



280b



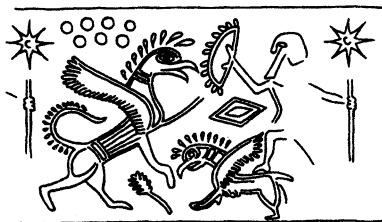
281



282a



282b



282c



283

In der Hauptszene stimmen alle Siegel der Gruppe überein: Den Bogen vor sich auf die Erde gestemmt, steht der König jeweils mit gegürtetem Schwert, aber barhäuptig vor einem Opfertisch; ihm gegenüber steht ein waffenloser Beamter mit über die Schultern geworfenem Handtuch und erhobenem Fächer. Im Feld sind vor oder hinter dem König jeweils ein achtstrahliger Stern oder eine Mondsichel zu sehen. Auf Abb. 281 erscheint letztere noch als mit zwei Troddeln versehene Standarte, dem Kultsymbol des Mondgottes von Haran (s.u. § 173), das von Hacke und Stylus, den Kultsymbolen der babylonischen Götter Marduk und Nabu, flankiert wird (auf dem unpublizierten Siegel aus Akko ist nur die Mondsichelstandarte zu sehen).

Die Tatsache, daß der König keine Kopfbedeckung trägt, weist wie die Präsenz der Kultsymbole darauf hin, daß wir es mit der Darstellung einer Kulthandlung zu tun haben. Der Kult gilt himmlischen Mächten, die nur in Gestalt ihrer Kultsymbole bzw., noch diskreter, in Gestalt von Himmelskörpern anwesend sind. Das Hauptgewicht der Darstellung liegt aber auf dem König. ‚Ähre‘ oder ‚Bäumchen‘ bringen als Szenentrenner auf Abb. 280a-b zum Ausdruck, daß die vom König den himmlischen Mächten bezeugte Loyalität Wachsen und Gedeihen des fruchtbaren Landes bewirkt bzw. bewirken soll.

§ 169. Das Image des assyrischen Königs, das auf den Rollsiegeln zum Ausdruck kommt, ist ganz durch diese kultische Loyalität geprägt. Dynamischere Aspekte königlicher Herrschaft, etwa seine in der assyrischen Monumentalkunst gefeierte Heldenhaftigkeit in Krieg oder Jagd (s.o. Abb. 278b), fehlen auf Rollsiegeln aus Palästina ganz. Sie sind aber in der neuassyrischen Rollsiegelglyptik insgesamt nur von marginaler Bedeutung. Kämpferische Auseinandersetzungen spielen sich auf den Zylindersiegeln hauptsächlich im mythischen Bereich ab und dienen der Sicherung kosmischer Ordnungen.<sup>293</sup> Die Protagonisten sind dementsprechend Mischwesen, Helden, Genien und Gottheiten. So kämpft etwa ein geflügelter Genius mit Sichelschwert gegen einen Bovid auf einem Stück aus Geser (**Abb. 282a**; Reich/Brandl 1985: 46f Nr. 2 = Ornan 1990: Nr. 21), ein bogenschießender Held gegen ein fallendes Rind (**Abb. 282b**; ebd. Nr. 19) oder ein anderer Held mit un-

---

<sup>293</sup> Die einzige Ausnahme stellt ein Siegel aus Geser dar (Macalister 1912: III Pl. 214,24 = Reich/Brandl 1985: 46f Nr. 4 = Ornan 1990: Nr. 29), auf dem Krieg und Jagd meristisch miteinander verbunden zu sein scheinen, indem ein reitender Bogenschütze gleichzeitig ein fliehendes Tier und einen Menschen verfolgt. Im oberen Bildfeld finden sich wiederum der achtstrahlige Stern und die Mondsichel, vielleicht auch das Siebengestirn.

klarer Bewaffnung gegen zwei greifenartige Mischwesen (**Abb. 282c**; ebd. Nr. 28) auf Siegeln aus Megiddo. Auf allen drei Siegeln erscheinen im oberen Bildfeld wieder Astralsymbole, v.a. der achtstrahlige Venusstern, das Siebengestirn und/oder die Mondsichel; die Bedeutung des Rhombus, der auf Abb. 282a und c jeweils zwischen den kämpfenden Protagonisten zu sehen ist, ist noch ungeklärt (vgl. Uehlinger 1990b: 328; s.u. Abb. 286, 297b u.ö.).

Die Symbole fehlen auf einem Siegel aus Dor, auf dem ein Held in der Rolle des ‚Herrn der Tiere‘ zwischen zwei geflügelten Rindern zu sehen ist (**Abb. 283**; Ornan 1990: Nr. 23). Obwohl dieses Siegel nicht aus der ‚imperialen‘ Produktion des assyrischen Zentrums stammen dürfte, sondern aus einer provinziellen Werkstatt, ist es doch zu den Importen zu rechnen. In der lokalen Stempelsiegelproduktion sind weder der ‚Herr der Tiere‘ noch die geflügelten Stiere belegt (zu einem ‚Herrn der Tiere‘ auf einem lokalen Rollsiegel s.u. Abb. 308).

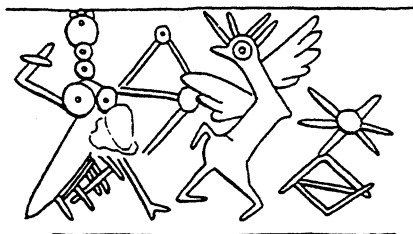
§ 170. Von den größeren assyrischen Gottheiten finden sich auf Rollsiegeln der EZ II C in Palästina nur drei in anthropomorpher Gestalt: der kriegerische Gott *Ninurta* im Kampf gegen den geflügelten Anzu-Drachen (**Abb. 284a**, im Rockefeller Museum, aber unbekannter Herkunft; Ornan 1990: Nr. 20), der Wettergott *Adad* (bzw. sein Sohn) und die Göttin *Ishtar* (s.u. § 171). Ein Siegel aus Geser zeigt Adad mit gespanntem Bogen vor einer gehörnten Schlange (akk. *bašmu*, **Abb. 284b**; Reich/Brandl 1985: 46 Nr. 1 = Ornan 1990: Nr. 27). Das Stück ist zwar nur unzulänglich ohne Materialangabe publiziert, dürfte aber aus Fritte sein und aus einer assyrischen oder nordsyrischen Massenproduktionsstätte stammen, deren Produkte im 7. Jh. in alle Teile des Weltreiches gelangten, wie ein Vergleich mit fast oder völlig identischen Parallelen aus Horsaabad, Ninive, Nimrud und Assur, aber auch aus Karmir Blur in Urartu oder vom Tell Ḥalaf, al-Mina oder Tell Abu Danne in Syrien zeigt (Reich/Brandl 1985: 46; vgl. auch Keel/Uehlinger 1990: 47 Abb. 53 aus dem Damaszener Handel).

Aufgrund literarischer Überlieferungen können wir den beiden Göttern wie auch ihren Gegnern je verschiedene Namen geben. Beide sind jedoch Individuationen des Wettergottes, die in Assyrien selbst geradezu als Zwillingsgötter gegolten haben (zu ihrer Verwandtschaft vgl. jüngst Moortgat-Correns 1988). Detailreichere Darstellungen aus dem assyrischen Zentrum zeigen beide Götter mit Blitzen in der Hand; die Pfeile, die sie auf unseren Siegeln abschießen, dürften für die Blitze stehen, mit denen der Wettergott das chaotische, das fruchtbare Land bedrohende Meeresmonstrum vertreibt (vgl. Ps 18,15; 144,6). Der Gott von Gen

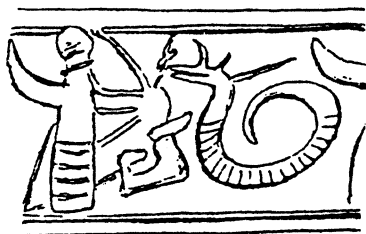
9,12ff, der nach bedrohlicher Flut seinen Bogen als Zeichen seines Sieges und seiner zuverlässig etablierten Herrschaft in die Wolken stellt, ist ein Reflex dieser Vorstellung (Uehlinger 1989). Da dieser Kampf des Wettergottes gegen die gehörnte Schlange in Kanaan bereits seine eigene Tradition hatte (s.o. § 45, wo der Wettergott aber nicht mit dem Bogen, sondern mit Lanze oder Sichelschwert kämpft), kann es nicht erstaunen, daß dieses weitverbreitete Thema der neuassyrischen Roll-siegelglyptik in Palästina auch lokale Resonanz fand (im Namen des edomitischen Nationalgottes Qaus hat der Bogen des Wettergottes geradezu hypostatische Gestalt angenommen).

Auf anderen Rollsiegeln erscheint der Wettergott in Gestalt seines Kultbildes über einem Attributtier stehend. Ein Oberflächenfund aus der Umgebung von Natanya (Abb. 285a; Ornan 1990: Nr. 3) zeigt ihn mit Keule, Schwert und Bogen bewaffnet auf seinem liegenden Attributtier, dem Stier; vor ihm stehen zwei barhäuptige, bartlose Beamte im typisch assyrischen Verehrungsgestus. Über dieser Szene sind im Feld wiederum astrale Symbole zu sehen, hier Mondsichel und Siebengestirn. Die Keilinschrift identifiziert den Besitzer als „Bel-ašaredu, Palastvorsteher (*rab ekalli*)“ und zeigt, daß auch dieses Siegel einem assyrischen Beamten gehört hat. Adad ist auch noch auf einem Oberflächenfund aus Bet-Schean zu sehen (Abb. 285b; Ornan 1990: Nr. 4; vgl. ebd. Nr. 5 ein Siegel aus Tyrus). Nicht er selbst, sondern der weniger bekannte aramäische Gott Apladad („Sohn des Adad“) erscheint auf einem Votivsiegel, das in Beerscheba zutage getreten ist und einem „Rimut-ilani, Sohn des Hadad-idri“ gehört haben muß (Aharoni u.a. 1973: 56-70; Ornan 1990: Nr. 1). Die Namen von Gott und Siegelbesitzer weisen wie die provinziell lineare Gravur auf Nord- oder Mittelsyrien als Herkunftsort. Der Besitzer hat sein Siegel offenbar nicht, wie in der Keilinschrift behauptet wird, dem genannten Gott gestiftet (oder dies nur vorübergehend getan?), sondern es ins ferne Beerscheba als Amulett mit in den Dienst genommen.

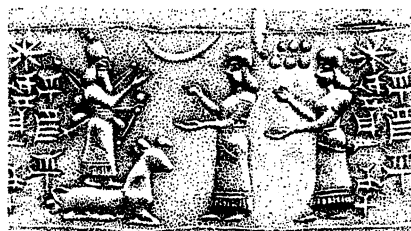
§ 171. Nur eine einzige weibliche Gottheit assyrischer Herkunft ist im Palästina der EZ II C ikonographisch bezeugt, nämlich *Ishtar*. Sie erscheint z.B. auf einem Skaraboid aus Sichem Str. VII (Abb. 286), der noch vor der assyrischen Eroberung der Stadt dorthin gekommen sein muß. Er zeigt die kriegerische Göttin mit dem Schwert an der Seite vor einem Verehrer; zwischen den beiden Gestalten steht ein Kultständer(?), der wie der Stylus des Nabu stilisiert ist. Darüber leuchtet der Venusstern, Ischtars besonderes Astralsymbol; auch Pleiaden und Rhombus fehlen nicht.



284a



284b



285a



285b



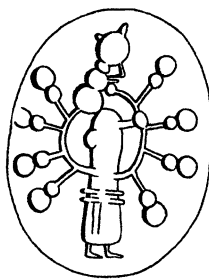
286



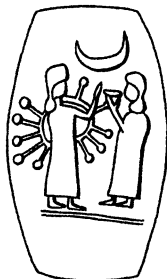
287



288a



288b



288c

Die privilegierte Verbindung Ischtars mit den Sternen wird durch das Motiv der Göttin im *Strahlenkranz* bzw. Sternennimbus besonders unterstrichen. Es findet sich ebenfalls in Sichem auf einem Rollsiegel aus unklarem stratigraphischem Kontext (**Abb. 287**; Ornan 1990: Nr. 2). Ihr gegenüber ist nun wieder der assyrische König zu sehen, welcher mit dem typisch assyrischen, beschwörenden Zeigegestus das Räucheropfer darbringt. Hinter ihm verweist der Spaten wie auf Abb. 281 auf den Gott Marduk, in der oberen Bildhälfte erscheinen der achtstrahlige Stern und das Siebengestirn. Astralsymbole und Strahlenkranz (vgl. Abb. 288a-c) weisen darauf hin, daß wir es mit einer Macht zu tun haben, die sich bevorzugt in der Nacht (bzw. am Übergang von Tag und Nacht als Morgen- und Abendstern) in astraler Gestalt zu erkennen gibt; das Räuchern unterstreicht den uranischen Charakter der Gottheit. Ishtar ist die einzige unter den assyrischen Gottheiten, die im Palästina der EZ II C auch auf Stempelsiegeln in anthropomorpher Gestalt erscheint.<sup>294</sup> Dies scheint auf den ersten Blick für eine größere Bekanntheit bzw. Breitenwirkung der Göttin zu sprechen. Mit Recht hat S. Schroer das Rollsiegel von Abb. 287 und ein Stempelsiegel aus Aschdod (**Abb. 288a**), auf dem Ishtar allein wiederum im Strahlenkranz erscheint, als Beweis für die Bekanntheit der assyrischen Ishtar im Palästina der EZ II C herangezogen (1987a: 276). Den bereits genannten Belegen aus Palästina lassen sich noch zwei weitere Darstellungen der Ishtar im Sternennimbus (**Abb. 288b-c** aus der Gegend von Bet-Schean<sup>295</sup> bzw. aus Dor) sowie ein beidseitig gravierter Skaraboid aus Megiddo (**Abb. 289**) hinzufügen. Letzterer zeigt nicht die Göttin selbst, sondern löst eine Verehrungsszene von der Art von Abb. 287 so auf, daß auf einer Seite des Siegelamulets ein Verehrer (König?), auf der andern der achtstrahlige Stern, d.h. das Symbol der Göttin, erscheint (vgl. Abb. 311a; Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,9).

Schroer hat dann im Anschluß an Weinfeld und Winter vorgeschlagen, mit der assyrischen Ishtar die laut Jer 7,16-20; 44,15-19.25 im frühen 6. Jh. in Juda und Jerusalem verehrte „Himmelskönigin“ (\**malkat ha=šāmayim*) zu identifizieren (1987a: 273-276; vgl. Koch 1988: 112f). In der Tat weist der Kult der „Himmelskönigin“ unverkennbar assyrische Züge auf: Räuchern, Trankopfer und besonders das Spenden

<sup>294</sup> Beachte aber auch das ganz außergewöhnliche Siegel Bordreuil 1986a: Nr. 58 = unten Abb. 331b!

<sup>295</sup> Unveröffentlicht, Oberflächenfund; Kalkstein, 22,5 x 18 x 10,7 mm. Heute in der Sammlung von M. Reschef, Kibbutz Bet-Alfa, dem wir für die Publikations-erlaubnis danken.



von Aschekuchen, die mit dem akkadischen Fremdwort *kawwānīm* bezeichnet werden (vgl. Weinfeld 1972; Winter 1983: 561-576). Zu den Epitheta Ischtars in assyrischen Texten gehören die Titel *šarrat šamê* „Himmelskönigin“, *bēlet šamê* „Himmelsherrin“<sup>296</sup> u.ä. Die besondere Verbindung mit den Sternen, die im Motiv der Göttin im Strahlenkranz zu erkennen ist, wird sprachlich im Epithet *šarrat šamê u kakka-bāni* „Königin des Himmels und der Sterne“ zum Ausdruck gebracht (Tallqvist 1938: 64.239f.276.333f.462). Ischtars astraler Charakter und ihr furchterregender kriegerischer Aspekt stehen im Hintergrund von Hld 6,10, wo die Geliebte im Bild der mit Morgenröte und Vollmond assoziierten Göttin aufscheint (vgl. Keel 1986: 204-206; Müller 1988). Die Siegel von Abb. 287-289 zeigen, daß die assyrische Göttin im Palästina der EZ II C primär in der astral konnotierten Erscheinungsweise im Strahlenkranz bzw. Sternennimbus bekannt war. Sie vermögen aber, für sich allein genommen, deren Identifikation mit der „Himmelskönigin“ kaum zu tragen, da sie überwiegend aus Zentren und Transmissionsposten der assyrischen Verwaltung stammen (Abb. 286 ist zwar älter, aber eindeutig ein Importstück) und keinen Schluß auf die lokale Rezeption der Göttin erlauben. In Juda sind solche Siegel bislang noch nicht gefunden worden, so daß die Identifikation der „Himmelskönigin“ *nur* mit der assyrischen Ishtar noch nicht das letzte Wort zur Sache sein kann (vgl. weiter unten § 197).

§ 172. Gemeinsames Charakteristikum fast aller Siegel von Abb. 280-289 sind die in der Regel auf halber Höhe oder im oberen Bildfeld erscheinenden *Astralsymbole* (bes. achtstrahliger Venusstern, Pleiaden, Mondsichel). Wie wir auch im folgenden immer wieder sehen werden, sind die himmlischen Mächte unter assyrisch-aramäischem Einfluß in der EZ II C primär in ihrer astralen Erscheinungsweise (Mond, Venus, Pleiaden...) als *Gottheiten der Nacht* wahrgenommen und verehrt worden. Auf einem in Megiddo gefundenen Rollsiegel (Abb. 290; Ornan 1990: Nr. 8) ist der König(?) bei der Verehrung einer ganzen Gruppe von derartigen vornehmlich astral konnotierten Mächten zu sehen: neben schon bekannten Symbolen – die Spuren vor dem König sind vielleicht zum Mardukspaten zu ergänzen – erscheinen hier sogar Scorpio und Pisces, Konstellationen, die wir auch heute noch unter diesen Na-

<sup>296</sup> Auch *malkat šamāmi u qaqqari* Tallqvist 1938: 129), doch sind dieses und ähnlich meristische Epitheta (*šarrat/bēlet/etellet samê u eršetī*, ebd. 64, 239f, 333) für den Vergleich mit *\*malkat ha=šamayim* nicht direkt relevant.

men kennen.<sup>297</sup> Ein konisches Kalksteinsiegel von Tell Kesan Str. 5 (Ende 8. Jh.<sup>298</sup>), bei dem nicht nur die Basis, sondern auch der Mantel dekoriert ist (Abb. 291a-c; vgl. Keel u.a. 1990: 238-242), bietet ganz ähnlich eine Art Überblick über die Gottheiten, die in der Glyptik der EZ II C Konjunktur haben werden: Es sind einerseits die beiden großen babylonischen Götter Marduk und Nabu, deren Symbole auf dem Mantel (a) auf dem Rücken eines *mušhuššu*-Drachens, auf der Basis (b) zu ebener Erde dargestellt werden (vgl. Abb. 281, 285b), andererseits der Mondgott Sin von Haran, dessen von zwei Zweigen flankiertes Kultsymbol die gegenüberliegende Mantelseite (c) dekoriert. In Gestalt des Sichelmondes erscheint Sin auch auf der Basis, neben dem Venusstern (Ishtar) und zwei Punkten, welche die Pleiaden (*sebettu*) repräsentieren dürften. Der Räucherständer ist ein in der EZ II C besonders beliebtes, für den Kult verschiedenster Gottheiten verwendetes Requisit (vgl. Abb. 285b, 287). Der Zweig hinter dem Verehrer, ein auf Stempelsiegeln der EZ II C recht häufiges Motiv (vgl. Givon 1978: Fig. 66b; Keel-Leu 1991: Nr. 138; s.u. Abb. 312a und 317c), signalisiert, daß man die himmlischen Mächte bei aller Konzentration auf ihren astral-uranischen Charakter doch nach wie vor für das Gedeihen der Vegetation verantwortlich gemacht hat.

Der Unterschied zum Befund der EZ II B mit ihrem vorwiegend solar orientierten Symbolsystem ist augenfällig. Er kann noch durch die Beobachtungen akzentuiert werden, daß über geflügelten Mischwesen, die wir in der EZ II B als zur Sphäre des ‚Himmelsherrn‘ gehörig diskutiert haben (s.o. § 150), nun nicht mehr die Sonnenscheibe, sondern Mondsichel und -scheibe erscheinen (Abb. 292 aus Samaria<sup>299</sup>; vgl. Keel u.a. 1990: 229 Nr. 19 vom Tell Kesan), und daß Darstellungen der Sonne in der in Palästina gefundenen Glyptik der EZ II C, sei es der importierten oder der lokalen, seltener zu finden sind. Die *geflügelte Scheibe* kommt nur noch episodisch und dann in Zusammenhängen vor, die oft eher ein Verständnis als Himmelsdarstellung denn eigentlich als Sonne oder Symbol für den Sonnengott Schamasch nahelegen (z.B. über dem stilisierten Baum auf einem Rollsiegel aus Sichem, Roos/Toombs 1962: 13), was nicht heißen soll, daß sie als Symbol des Scha-

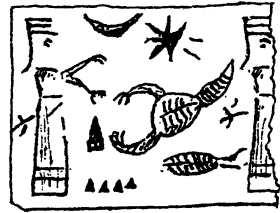
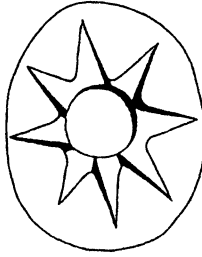
<sup>297</sup> Parker 1949: 28 Nr. 122 will den Schützen auf Abb. 308 (vgl. Abb. 282b) mit Sagittarius („Schütze“) identifizieren.

<sup>298</sup> Die Datierung und die Tatsache, daß es sich um ein assyrisches Importstück handeln muß, sind durch ein stilistisch nahezu identisches Rollsiegel aus Chorsabad/Dur-Scharrukin gesichert (vgl. Keel u.a. 1990: 240-242 mit Fig. 59).

<sup>299</sup> Unveröffentlicht, Oberflächenfund; braunroter Kalkstein, 17 x 14,6 x 9,4 mm. Früher im YMCA Jerusalem, Slg. Clark Nr. 214.



289



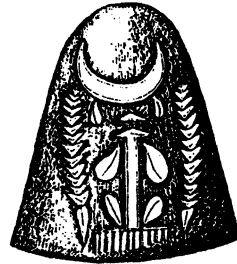
290



291a



b



c



292



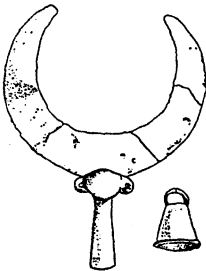
293a



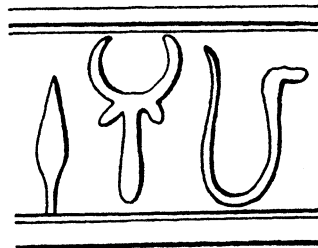
293b



294



295a



295b

masch nicht bekannt gewesen wäre. Ein Karneolkonoid über ovaler Basis aus Geser zeigt sie über einem einzelnen Verehrer; dieser steht vor einem geflügelten Mischwesen, über dem zusätzlich eine Mondsichel liegt (Abb. 293a; vgl. Archäologie zur Bibel 1981: 147f Nr. 94). Das Stück ist zwar in einem Grab des frühen 5. Jhs. gefunden worden, doch dürfte es sich, wie v.a. die assyrische Ikonographie zeigt, um ein älteres Erbstück aus der EZ II C handeln (zum Verehrer vgl. Abb. 291b; zur Form der geflügelten Scheibe vgl. auch Macalister 1912: III Pl. 205a,19). Auf zwei Abdrücken eines Stempelsiegels auf einer Keilschrifttafel, die ins Jahr 651 datiert werden kann (Becking 1983: 80-86), ist die Flügelsonne über zwei Verehrern zu sehen, die ein eckig stilisiertes 'Anch-Zeichen(?) oder einen Kultständer (vgl. Abb. 286) flankieren (Abb. 293b; zur Konstellation s.u. § 174).

Ebenfalls über zwei (menschlichen oder halb-göttlichen?) Verehrern, die hier Mondsichel und Stern flankieren (vgl. 298a, 305a-b), begegnet die geflügelte Scheibe auf dem beidseitig gravierten Siegel der *mnḥmt* 'št *gdmlk* (Abb. 294).<sup>300</sup> Aus dem Nimbus ragt im Unterschied zu den zuvor genannten Darstellungen der Oberkörper eines segnenden Gottes. Assyrische Darstellungen dieser Gestalt hat man früher gerne mit Assur, urartäische mit Ḫaldi, achämenidische mit Ahuramazda, d.h. mit dem jeweiligen obersten Staatsgott identifiziert (vgl. Galling 1941: 151). Diese Identifikation des Gottes in der Flügelsonne ist aber mit guten Gründen in Frage gestellt worden. Der in der assyrischen und achämenidischen Monumentalkunst stets mit dem König verbundene Gott ist doch eher als Sonnengottheit zu verstehen (Mayer-Opificius 1984). Calmeyer deutet ihn geradezu als Hypostase des Königtums bzw. persönliche Schutzgottheit des Herrschers (Calmeyer 1979: 352-359; 1984; Calmeyer/Seidl 1983: 107-114). Angesichts späterer Bezüge zu Gad und königlicher Tyche (Calmeyer 1979: 347-352) könnte man den Gott in der Flügelsonne von Abb. 294 als Gad identifizieren, zumal der Name *gdmlk* des Ehemannes der Siegelbesitzerin diese Identifikation stützen würde.<sup>301</sup> Das Stück kann trotz seines angeblichen Fundorts (Jerusalem) nicht jüdischer Herkunft sein<sup>302</sup>, doch bietet es zusammen

<sup>300</sup> Das Siegel soll im letzten Jahrhundert von einem Missionar in Jerusalem gefunden worden sein (vgl. Timm 1989: 247f Nr. 39 mit Lit.). Es befindet sich heute im British Museum in London, BM 136202 (Hinweis von Dr. B. Sass, Jerusalem).

<sup>301</sup> Lemaire (1993) hält allerdings eine Lesung *pdmlk* für wahrscheinlicher.

<sup>302</sup> Die Paläographie weist am ehesten auf ursprünglich edomitische Herkunft (Lemaire 1993). Sowohl paläographisch als auch ikonographisch (assyrische Kleidung der Verehrer, eckig stilisiertes 'Anch-Zeichen am Ende von Z. 1 der hier nicht abgebildeten Schriftseite) ist eine Datierung in die EZ II C (7. bis frühes 6. Jh.) der u.a.

mit den auf Tridacna-Schalen auch in Juda belegten Darstellungen eines segnenden Gottes im Lotusnimbus (s.u. Abb. 337a-b) ein analoges Bild zu einer in Ez 1,26b-27 mit der *kābôd*-Vorstellung verbundenen Jahwe-Vision, bei der Ezechiel eine nur teilweise anthropomorphe Mischgestalt von menschlichem Oberkörper und ‚feurigem‘ Unterkörper wahrnimmt (vgl. Keel 1977a: 260-263).

§ 173. Auf dem Rollsiegel von Abb. 281 aus Dotan ragt unter den drei hinter dem assyrischen Beamten auf der linken Seite dargestellten Kultsymbolen die *Sichelmondstandarte* mit den beiden Troddeln deutlich über die beiden sie flankierenden Symbole, den Spaten und den Stylus, hinaus. Dem Mondgott von Haran wird dadurch gegenüber Marduk und Nabu – immerhin die Hauptgötter Babylons und im Onomastikon die bevorzugten Gottheiten auch der assyrischen Beamten – klare Priorität eingeräumt. Auf der Manteldekoration des Konoids von Abb. 291 erscheint die Standarte den beiden anderen Kultsymbolen gegenüber gleichgewichtig. Die Assyrier haben den Mondgott von Haran bei der Eroberung der aramäischen Gebiete in Nordsyrien übernommen, wobei sie ihn unter dem akkadischen Namen Sin verehrten. Obwohl kein autochthon assyrischer Gott, gehörte Sin doch im offiziellen Staatskult wie in der ‚persönlichen Frömmigkeit‘ zu den wichtigsten Gottheiten des neuassyrischen Reiches.

Ein interessantes Zeugnis dafür, daß die Assyrier die kultische Verehrung dieses Gottes bis in die südpalästinischen Provinzen gepflegt haben, ist der 17 cm breite und mit der Tülle 21 cm hohe bronzene Aufsatz einer Standarte, der auf dem Tel Sera<sup>c</sup> in Str. VI gefunden wurde (Abb. 295a; vgl. H. Weippert 1988: 627f), und zwar auf dem Ziegelfußboden einer Festung, deren Besatzung nach Ausweis eines aramäischen Ostrakons, assyrischer Palastware und anderer Kleinfunde aus assyrisch-aramäischen Beamten bestanden haben muß (Oren 1978: 1062). Die beiden Ösen am oberen Ende der Tülle dienten wohl der Befestigung der beiden Troddeln. Diese sind für die Kultstandarte von Haran typisch (s.o. Abb. 46 und § 90) und fehlen auf Darstellungen dieses Symbols in der Glyptik fast nie.

Sie erlauben es, auch die Sichelmondstandarte auf einem ägyptisierenden Rollsiegel aus Fritte vom Tell Gemme auf den Mondgott von Haran zu beziehen (Abb. 295b). Ähnliche Darstellungen aus dem gleichen billigen Material sind auch in Nimrud und in Nordsyrien gefunden

---

von Galling (1941: 151) und Timm (1989: 247) erwogenen in die persische Zeit vorzuziehen.

worden; das Motiv ist im 7. Jh. demnach wie oben Abb. 284b in großen Mengen produziert worden und hat weite Verbreitung gefunden. Wie Abb. 284b stellt es eine durch die neue Weltmacht profilierte Gottheit ins Zentrum, verbindet sie aber mit ägyptisierenden bzw. levantinischen Elementen: Der aus dem ägyptischen Symbolsystem rezipierte Uräus dürfte rechts des Symbols, von diesem weggewandt, anzusetzen sein; er bringt die überwältigende Macht des Gottes zum Ausdruck und hält alles Feindliche von ihm fern. Das lanzettartige Bäumchen links der Standarte ist, wie wir gleich sehen werden, in der südsyrischen Glyptik ein ziemlich konstantes Requisit in der Umgebung der Mondstandarte. Der Standartenaufsatz von Abb. 295a und sein Fundkontext zeigen deutlich, daß die Verehrung des Mondgottes von Haran über die assyrisch-aramäische Beamtenschaft nach Palästina vermittelt worden ist (vgl. auch Abb. 281 und 291). Das Rollsiegel von Abb. 295b bietet einen Beleg für die lokale, südpalästinische Rezeption des Sichelmondemblems. Dem Problem der Rezeption soll im folgenden etwas detaillierter nachgegangen werden.

## *2. Die lokale Rezeption der Astralisierungstendenzen: das Sichelmondemblem von Haran, der Mondgott im Boot und noch einmal die Aschera*

§ 174. Auf einer ins Jahr 649 datierbaren Keilschrifttafel aus Geser finden sich drei Abdrücke eines Stempelsiegels, die den Verkauf eines Grundstücks beglaubigen (Abb. 296; vgl. Becking 1983: 86-89). Der Text der Tafel identifiziert den Verkäufer und Siegelbesitzer namentlich als *na-tan-ia-u*, d.h. als Israeliten oder Judäer mit dem jahwistischen Personennamen *n<sup>e</sup>tanyā(h)û*. Die Zeugen der Transaktion trugen dagegen fremde Namen; vier davon sind erhalten: ein ägyptischer oder aramäischer, zwei akkadische und ein nicht deutbarer, wohl nicht-semitischer Name. Auf einer zweiten in Geser gefundenen Tafel aus dem Jahr 651 begegnen ein ägyptischer sowie mehrere aramäische und akkadische Namen (Becking 1983; Zadok 1985: 568f). In einer Mischbevölkerung, in der das assyrisch-aramäische Element großes Gewicht hatte, konnte das Mondemblem von Haran offensichtlich auch in jahwistischen Kreisen Eingang finden.

Dieser Befund wird durch zwei vor wenigen Jahren gefundene Bullen bestätigt: Die eine (Abb. 297a; vgl. Shiloh 1985: 78.80) stammt aus einem Jerusalemer Archiv des 7. Jhs. aus der sogenannten Davidsstadt. Die ikonographische Gestaltung des Emblems ist singulär und könnte

einer lokalen Werkstatt zuzuschreiben sein. Anstelle der Standartenslange setzte sie einen dicken, schraffierten Pfeiler, der entfernt an die zeitgenössischen Darstellungen eines Pfeilers mit Volutenkapitell erinnert (s.u. Abb. 353a; vgl. Keel-Leu 1991: Nr. 132). Die beiden schrägen Strichlein an der Berührungsstelle von Sichel und Pfeiler, die auf die Troddeln des Emblems von Haran zurückgehen, zeigen, daß wir es mit einer Adaptation dieses Emblems zu tun haben (vgl. anders Abb. 171b). Etwa in die gleiche Zeit datiert eine ebenfalls anepigraphische Bulle mit Darstellung des Sichelmondemblems aus der damals jüdischen Horvat 'Uza im nordöstlichen Negev (Beck 1986: 40f).

Auf einem Skaraboiden, der bei Nahšonim im südlichen Scharon gefunden worden ist, sind neben dem Emblem zwei Punkte und ein Rhomboid zu sehen (Abb. 297b). Letzteres ist ein aus der assyrischen Glyptik übernommenes Motiv (s.o. Abb. 282a.c, 286); dennoch muß auch dieses Siegel aus einer lokalen, südsyrisch-palästinischen Werkstatt stammen: Die Quadrierung von Stange und Podest findet sich auf nordsyrischen oder assyrischen Darstellungen nie, ist auf Siegeln aus Palästina und Transjordanien aber häufig belegt; auch die Gestaltung des Podestes mit unten durchgeknicktem Kasten (bzw. als auf der Spitze stehendes Dreieck) ist für Siegel aus dieser Gegend charakteristisch (vgl. die folgenden Abbildungen).

Ein Skaraboid aus Geser zeigt neben dem Sichelmondemblem das dem ägyptischen 'Anch-Zeichen vergleichbare sog. 'Kugelkreuz' (Macalister 1912: III Pl. 207,48 = Reich/Brandl 1985: 48 Nr. 5). Die Tatsache, daß hier ein letztlich aus Ägypten stammendes Motiv auf einem Siegel erscheint, das vermutlich aus Nordsyrien importiert worden ist, wogegen Abb. 297b zwar ein assyrisches Symbol (das Rhomboid) aufnimmt, aber mit Sicherheit aus einer südsyrischen, vielleicht gar palästinischen Werkstatt stammt, zeigt deutlich, wie problematisch es wäre, in einer Zeit quer durcheinander gehender 'internationaler' Kontakte und Kulturvermischung mit monokausalen Abhängigkeiten und Beeinflussungen zu rechnen.

§ 175. Nur aus Palästina und Transjordanien sind Darstellungen bekannt, die das Sichelmondemblem mit *zypressenartigen Bäumen* assoziieren, wie sie vielleicht schon auf dem Siegelabdruck des 10. Jhs. aus Hazor von Abb. 171a zu sehen waren. Abb. 298a zeigt die Basisgravur eines Stempelsiegels, das im edomitischen Tawilan gefunden wurde. Die Ausgräberin datiert die Fundschicht breit ins 9./8. Jh.; für das Siegel kommt nur eine Datierung ins ausgehende 8. Jh. in Frage. In der Sichel erscheint hier zusätzlich ein achtstrahliger Stern (vgl. Abb. 294,

305a-b). Rechts der Standarte ist ein zypressenartig stilisierter Baum zu sehen. Dessen Pendant auf der linken Seite ist vielleicht ebenfalls als ‚Baum‘ zu verstehen (Spycket 1973: 384; Keel 1977a: 286); da es sich aber vom Baum rechts deutlich unterscheidet (drei statt zwei horizontale Striche am ‚Stamm‘, dreieckige statt rhomboide Form der ‚Krone‘, andere Gitterung), handelt es sich vielleicht doch eher um eine provinzielle Ausführung des Marduk-Spatens (s.o. Abb. 281, 287, 291). Die zwei oder drei horizontalen Striche und die beiden schrägen Strichlein beim Berührungspunkt von ‚Stamm‘ und ‚Krone‘, die sich bei den zypressenartigen Bäumen auf den Siegeln immer wieder finden, botanisch aber keinerlei Sinn ergeben, können am ehesten verständlich gemacht werden, wenn man eine Motivgenealogie vom Marduk-Spaten zum zypressenartig stilisierten Baum annimmt. Auf zwei unstratifizierten Skaraboiden vom Tell Kesan (Abb. 298b) und vom Tell en-Nasbe (McCown 1947: Pl. 54,51 = Keel 1977a: 292 Abb. 215) wird die Sichelmondstandarte dann jeweils von zwei identisch gezeichneten ‚Bäumen‘ flankiert.<sup>303</sup>

Ein vierseitiges Prisma aus der ehemaligen Sammlung M. Dayan (Abb. 299a-e) stellt das Emblem und die beiden Bäume dann in eine komplexe Bildkonstellation. Es bietet so wesentlich mehr Handhabe zur Interpretation als die beschränkte Fläche eines Stempelsiegels: Die vier Seiten des Prismas zeigen nacheinander, von links nach rechts, einen Leierspieler, einen Doppelpfeifenspieler, die beiden zypressenartigen Bäume, über denen eine geflügelte Scheibe erscheint, und schließlich die Sichelmondstandarte mit dem charakteristisch gegitterten und geknickten Podest. Neben der Standarte sind noch drei Punkte zu sehen, d.h. wohl Sterne, während über den beiden Musikern jeweils eine Mondsichel zusätzlich unterstreicht, daß der hier dargestellte Kult primär dem Mondgott gilt. Die Zeichen vor den Musikern sind nicht als Kultrequisiten, sondern als ‚Anch-Zeichen mit dreieckig stilisierter Schlaufe zu verstehen; sie charakterisieren den numinosen Bereich, in dem sich die Verehrer beim Kult bewegen, als einen Bereich des Lebens (Uehlinger 1990b; s.u. Abb. 300, 302).

Zypressenartig stilisierte Bäume erscheinen häufig auf phönizischen Metallschalen des 8./7. Jhs. (vgl. Markoe 1985: 244f.266f.289-293. 296f.306-309 u.ö.); wo sie in markantem Kontrast zu den palmettartig stilisierten Bäumen stehen (ebd. 254-257.259), wird deutlich, daß da-

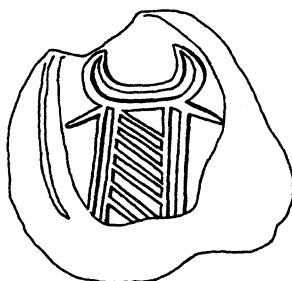
---

<sup>303</sup> Diese sind zwar sehr degeneriert, aber dennoch zu erkennen. Nicht-vegetale Rhomboiden werden nur ganz selten (Braun 1991: 21 Fig. 7) doppelt dargestellt, und offenbar nie in flankierender Position wie auf Abb. 298b.

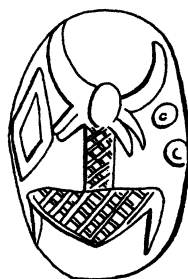




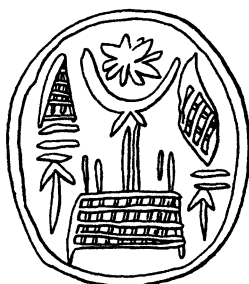
296



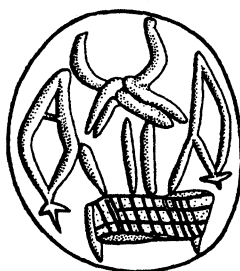
297a



297b



298a



298b



299a



b



c



d



e



300

mit (im Unterschied zum artifiziellen Kultsymbol) eher natürliche oder zumindest ‚natürlichere‘ Bäume gemeint sind. Diese Bäume stehen auf den Metallschalen aber nur ausnahmsweise in einem kultischen Kontext (ebd. 348f), und sie weisen nie die auf den Siegeln charakteristischen horizontalen Quer- oder die Schrägstriche auf.

Wenn A. Spycket (1973: 384) und H. Weippert (1978: 51f; 1988: 627 f) in diesen Bäumen ein Wäldchen oder Freilichtheiligtum angedeutet sehen wollen, wie sie in biblischen Texten genannt werden, so scheint diese Annahme zunächst sehr plausibel zu sein, zumal ja gerade für die Verehrung des Mondgottes bzw. seines Emblems die Annahme eines Kultes unter freiem Nachthimmel naheliegt. Ihrer These steht aber entgegen, daß einschlägige biblische Texte, die gegen Kulthandlungen „auf Höhen und Hügeln und unter jedem grünen Baum“ polemisieren (vgl. 1 Kön 14,23f; 2 Kön 16,4; 2 Kön 17,9f; Jer 17,2 u.ö.), als Kultinventar Massebe(n) und Aschere(n) erwähnen und von Opfern und Räuchern sprechen, aber nie eine Verbindung zu Astralkulten herstellen (Keel 1978: 53), während umgekehrt Texte, die Astralkulte der EZ II C erwähnen (vgl. 2 Kön 21,3-5; 23,5.12; Dtn 4,19; Jer 7,17f; 19,13; 44, 17; Zef 1,5; s.u. § 184), diese nicht mit Freilichtheiligtümern und grünen Bäumen verbinden, sondern sie, wenn unter freiem Himmel, in den Straßen und auf den Dächern stattfinden lassen.<sup>304</sup>

Siegelamulette sind keine Ansichtskarten. Die Bäume von Abb. 298-300 und 301b können nicht rein ‚naturalistisch‘ auf materielle Sachverhalte wie „Wald“ oder „Höhenheiligtum“ bezogen werden, sie müssen im Rahmen der Bildkonstellation interpretiert werden (Keel 1978: 44-54). Wo zwei Bäume oder Zweige eine dritte Größe flankieren, heben sie diese hervor, lassen sie in Erscheinung treten und markieren die Segensmacht dieser Größe (vgl. oben § 15 das zur ‚Zweig Göttin‘ Gesagte). Diese allgemeine Feststellung läßt sich im Blick auf Abb. 299 noch präzisieren: Hier kommen die beiden Bäume ‚zwischen‘ Verehrer und Sichelmondemblem zu stehen, und über ihnen erscheint zudem eine geflügelte Scheibe. Wir haben damit eine zum obersten Register von Abb. 184 analoge Situation (vgl. Keel 1977a: 300f): Die beiden ‚Bäume‘ markieren den Zugang zu einem Heiligtum, in dessen Allerheilig-

---

<sup>304</sup> Die einzige mögliche Ausnahme, 2 Kön 23,5, steht diesem Befund nicht entgegen. Der wenig differenzierende, sondern kumulativ summierende Text erwähnt zwar *bāmôt* im ersten und Räuchern für astral definierte himmlische Mächte, darunter Mond und Sterne („Himmelsheer“), im zweiten Halbvers. Doch stehen die beiden Teile im jetzigen Satz parataktisch *nebeneinander*, ganz abgesehen davon, daß bei literarkritischer Analyse des Verses die Verknüpfung von *bāmôt* und Astralkulten vollends dahinfällt (vgl. etwa Spieckermann 1982: 83-88).

stem die Sichelmondstandarte steht, und weisen dieses als Ort des Segens aus (vgl. auch Abb. 188a-b). Vielleicht können die Bäume in einem weiteren Schritt auf das Himmelstor als den Ort der Erscheinung des (aufgehenden) Mondgottes bezogen werden (so Keel 1977a: 296-303 mit Bildern vom Himmelstor, aus dem allerdings der *Sonnengott* hervortritt), besonders wenn man Abb. 304 hinzunimmt. Irdische und himmlische Wohnstatt der Gottheit (vgl. den *z<sup>e</sup>bul* des Mondes in Hab 3,11a) sind ja im Alten Orient nicht immer eindeutig zu trennen. Allerdings erscheint der Mondgott auf Abb. 304(-307) in seiner anthropomorphen, himmlischen Personalgestalt jeweils allein, wogegen Abb. 299 und die im folgenden zu diskutierenden Abb. 300-301 mit der Darstellung der menschlichen Verehrer und des Kultsymbols des Gottes doch viel stärker im Rahmen eines irdischen Heiligtums verbleiben. Die Bäume markieren hier den Zugang zum Heiligtum. In diesem – dies ist das Hauptthema der Abb. 298-301 – tritt der segensspendende Gott in Gestalt seines Kultsymbols in *Erscheinung* und wird er der kultischen Verehrung zugänglich.

§ 176. Ein Rollsiegel aus einem Grab auf dem Berg Nebo im Ostjordanland, das ans Ende des 8. oder den Anfang des 7. Jhs. zu datieren ist, zeigt eine mit der vorangehenden Abbildung nahezu identische Szene (**Abb. 300**): Ein Leierspieler und ein Doppelpfeifenspieler, vor denen je ein eckig stilisiertes ‘Anch-Zeichen zu sehen ist, bewegen sich auf ein Sichelmondemblem zu. Rechts von diesem steht ein zypressenartig stilisierter Baum, hier stellvertretend für die beiden Bäume von Abb. 299c nur einmal dargestellt, wobei er allerdings gleichzeitig als Szenentrenner fungiert und so bei mehrfacher Abrollung die ganze Szene rahmen würde. Im Feld erscheinen Punkte bzw. Sterne, der achtstrahlige Venusstern und das Rhomboid. Die Übereinstimmung zwischen Abb. 299 und 300 ist frappierend. Nur geringe stilistische Unterschiede lassen erkennen, daß die beiden Siegel nicht aus derselben Werkstätte stammen können; so sind etwa die Verehrer auf Abb. 299 bärtig und kommen assyrischer gekleidet daher als die auf Abb. 300, und die Troddeln des Mondemblems von Abb. 299 sind wie bei Abb. 297b und 298b verdoppelt (so auch auf der auf S. 341 genannten Bulle von Horvat ‘Uza, Beck 1986: 40f).

In diesen und anderen Details wie dem geknickten Podestkasten stimmt auch ein Skaraboid vom Tell Gemme mit Abb. 299 überein (**Abb. 301a**). Stempelsiegel müssen ja entsprechend ihrer kleineren Siegelfläche bei der Wiedergabe von Szenen, wie sie Abb. 299-300 bieten, einzelne Bildelemente auswählen (s.o. § 6). Dabei konnte die Selektion je

nach Präferenz von Werkstätte und Kunden verschieden ausfallen. Nur ein Bäumchen und einen Verehrer ohne Musikinstrument zeigt z.B. ein Skaraboid aus Siqmona (**Abb. 301b**). Ein weiteres Stück vom selben Ort zeigt neben dem Mondemblem anstelle des Bäumchens einen Nabu-Stylus(?) (**Abb. 301c**). Noch weiter geht die Reduktion auf Siegeln, bei denen das Sichelmondemblem entfällt und nur noch der menschliche Verehrer dargestellt wird. Auf einem unveröffentlichten Skaraboiden, der in einem Grab in der Nähe von Betlehem gefunden worden sein soll<sup>305</sup>, finden sich, als ob es sich um Zitate aus der ausführlichen Konstellation von Abb. 300 handeln würde, der Doppelpfeifenspieler vor dem eckig stilisierten ‘Anch-Zeichen, darüber die Mondsichel sowie hinter(!) dem Musiker der zypressenartig stilisierte Baum (in gleicher Position hinter einem Verehrer ohne Instrument auch auf einem in Bet-El gekauften Konoiden [Kelso 1968: 91 § 379, Pl. 121,1] und auf einem unpublizierten Oberflächenfund aus Bet Susin). Auf anderen Siegeln entfällt auch der Baum und erscheint z.B. nur der Leierspieler (**Abb. 302a-b** vom Tell Kesan und aus dem Jerusalemer Handel; vgl. Braun 1991: Nr. 7) oder ein Verehrer ohne Instrument (auf einem unpublizierten Skaraboid aus einem Grab des 7. Jhs. in Mamilla, Jerusalem<sup>306</sup>). Die astralkultischen Konnotationen dieser Darstellungen werden in der Regel durch die im Bildfeld vor den Verehrern dargestellte Mondsichel, den achtstrahligen Stern (**Abb. 302c** aus Akko) und/oder Punktsterne sichtbar gemacht. Wo der Verehrer wie auf **Abb. 302d** aus Akko zwischen zwei ‘Anch-Zeichen erscheint, erlaubt aber nur noch die Kenntnis der ausführlicheren Darstellungen und des ganzen Motivkomplexes die Deutung des Bildes als eines Zitats, das in den Kontext der Astralkulte des 7. Jhs. gehört.

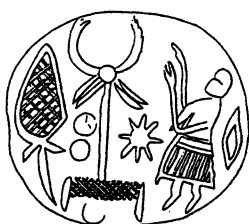
Kleinere und größere ikonographische Differenzen und stilistische Unterschiede (u.a. Bildrichtung, Kleidung und Frisur der Verehrer, Gestaltung des Sichelmondemblems) lassen vermuten, daß die hier diskutierten Siegel nicht alle aus der gleichen Werkstätte stammen, wohl aber thematisch eine kohärente Gruppe bilden. Da enge Parallelen dazu aus dem nordsyrischen Raum nicht bekannt zu sein scheinen, haben wir es wohl mit einem spezifisch südsyrisch-palästinischen Thema zu tun. Die Fundorte konzentrieren sich in der Ebene von Akko (mit Siqmona und

<sup>305</sup> Den Hinweis auf dieses und andere Siegel aus demselben Grab verdanken wir Dr. Wolfgang Zwickel (Kiel), der die Publikation der Stücke vorbereitet.

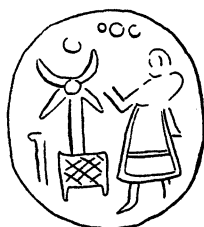
<sup>306</sup> Wir verdanken den Hinweis Frau Tallay Ornan (Jerusalem), die das Stück demnächst publizieren wird.



301a



301b



301c



302a



302b



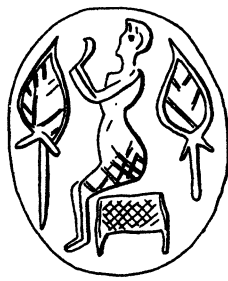
302c



302d



303



304

Tell Kesan), daneben sind aber auch Belege aus der südlichen Küstenebene, aus Juda und aus Transjordanien bekannt.

§ 177. Schon in der EZ II A sind uns vereinzelte Darstellungen begegnet, auf denen die Sichelmondstandarte von Haran von zwei Verehrern flankiert wird (s.o. § 90). In der EZ II C ist diese Konstellation auf palästinischen Siegeln, die bei wissenschaftlich kontrollierten Ausgrabungen gefunden worden sind, vorderhand noch nicht belegt. Ein Skaraboid unbekannter Herkunft in der Bibliothèque Nationale in Paris (Abb. 303) zeigt aber nicht nur ein in typisch südsyrisch-palästinischer Weise quadriertes Podest, sondern auch die ebenso charakteristischen verdoppelten Troddeln, wie sie auf den Stücken von Abb. 297b, 299 und 301a-b zu sehen sind. Diese Siegel stammen aus dem palästinischen Küstenbereich (von Tell Kesan bis Tell Gemme). Ein mit Abb. 303 eng verwandtes Stück mit nur einem Verehrer ist am Ende des letzten Jahrhunderts in Tartus gekauft worden (Buchanan/Moorey 1988: Nr. 316). Der Pariser Skaraboid ist jedenfalls levantinischer Herkunft und kann zuversichtlich an die in § 173-176 beschriebene Gruppe angeschlossen werden.

Auf *symmetrischen Darstellungen*, die das Sichelmondemblem betont ins Zentrum der Komposition stellen, kann dieses, wie wir gesehen haben, von zwei ährenförmigen Zweigen (Abb. 291c), von zwei zypressenartig stilisierten Bäumen (Abb. 298b, vgl. Abb. 299c), von zwei Verehrern (Abb. 303) oder von einem Verehrer und einem Baum (Abb. 301b) flankiert werden. Auf dem Siegelabdruck von Abb. 171a aus Hazor – dessen der Grabungspublikation entnommene Umzeichnung allerdings nicht über alle Zweifel erhaben ist – scheint das Emblem von zwei Verehrern und zwei zypressenartig stilisierten Bäumen zugleich flankiert zu sein. O. Keel hat die Kombination als Grundkonstellation, die anderen Darstellungen als Varianten davon verstanden und im Blick auf die symmetrischen Darstellungen die Austauschbarkeit von Baum und Verehrer postuliert (Keel 1978: 45f).

Die betonte Zentralkomposition, der Wechsel von Bäumen und menschlichen Verehrern und verschiedene andere Details erlauben es, die fünfte Vision Sacharjas (Sach 4: ein goldener *Leuchter zwischen zwei Ölbäumen*) vor dem Hintergrund der Bildkonstellation „Sichelmondemblem zwischen zwei Bäumen“ zu verstehen (Keel 1977a: 274-320). Im Gegensatz zu Jesaja, der am Ende des 8. Jhs. Jahwe noch menschengestaltig sehen konnte (Jes 6, s.o. § 161), erscheint Ezechiel zu Beginn des 6. Jhs. die über der Himmelsplatte erscheinende „Gestalt der Herrlichkeit (*kābôd*) Jahwes“ nur noch teilweise anthropomorph (Ez 1 und 10; Keel 1977a: 125-273; vgl. Abb. 294 und 337a-b). Sacharja schließlich, der im Unterschied zu den älteren Propheten mit Jahwe nicht mehr direkt verkehrt, sondern auf die Vermittlung eines „Boten“ bzw. „Engels“ angewiesen ist, sieht um 520 dann nicht mehr Jahwe selbst, sondern

den Leuchter als Kultsymbol, das erst durch die vom Engel gegebene Deutung der Vision mit Jahwe in Verbindung gebracht werden kann.

Die Repräsentation der Gottheit durch ein Kultsymbol, dessen primäre Konnotation Licht ist, und die Präsenz der flankierenden Bäume, die in der Deutung als Symbole für menschliche „Beamten“ der Gottheit identifiziert werden (vgl. Abb. 298b mit Abb. 303 und 308), sind gewichtige Argumente für die vorgeschlagene Korrelation von Bildern und Text. Der von Sacharja geschaute Leuchter repräsentiert den als „Herr der ganzen Erde“ (4,14) titulierten Jahwe als leuchtende, im Licht präsente Gottheit (vgl. dazu den Personennamen *nēryāhū* „mein Licht/meine Lampe ist Jahu“, und s.u. § 210). Die Deutung der beiden Bäume auf die „Ölsöhne“ (womit Serubbabel und der Hohepriester Josua gemeint sein dürften) läßt auch an die beiden Gestalten denken, die auf Abb. 308 den thronenden Gott flankieren (eine bewaffnet, von ‚außen‘ kommend mit stärker exekutiver Funktion, eine, die den kultischen Tischdienst besorgt). Allerdings herrscht zwischen Ikonographie und Literatur eine gewisse Freizügigkeit und werden im (jüngeren) Text Dinge präzisiert, die das Bild offenließ (etwa die Natur der Bäume). Sacharjas Vision ist also nicht einfach eine direkte Versprachlichung der Bildvorlage(n). Gegen eine solche Annahme spräche auch die zeitliche Distanz: Die Konstellation mit dem Emblem zwischen zwei Bäumen ist im ausgehenden 8. und v.a. im 7. Jh. belegt, kommt aber im 6. Jh. auf palästinischen Siegeln nicht mehr vor. Zwar hat unter dem babylonischen König Nabonid, dessen Mutter eine Zeit lang als Priesterin im Tempel des Mondgottes von Haran tätig war, der Kult dieses Gottes in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. noch einmal große Bedeutung erlangt. Die Favorisierung des Mondgott-Heiligtums von Haran durch Nabonid scheint sich aber in der Glyptik, erst recht der palästinischen, kaum niedergeschlagen zu haben, jedenfalls nicht in Gestalt der hier diskutierten Bildkonstellation des Sichelmondemblems zwischen den Bäumen.

Wir haben demnach beim Transfer der Konstellation vom Bild in die sprachlich formulierte Vision Sacharjas mit einer längeren ‚Inkubationszeit‘ zu rechnen. Trotz der zeitlichen Distanz bleibt festzuhalten, daß manche Züge der Vision überhaupt erst vor dem Hintergrund der Siegelbilder verständlich werden (etwa die beiden von der Lampe ausgehenden Röhren von Sach 4,12b mit den doppelten Troddeln auf Abb. 297b, 298b, 299d, 301a-b, 303).

§ 178. Eine ganz spezifische, lokale Gestalt hat der Mondgott im 7. Jh. auf einer Gruppe von Skaraboiden gefunden, die mit der eben genannten wegen der charakteristischen, zypressenartig stilisierten Bäume und anderer Gemeinsamkeiten hinsichtlich Material und Gravurstil verwandt sein müssen. Sie zeigen den *Mondgott in anthropomorpher Gestalt* auf einem niedrigen Sessel thronend, der etwa auf Abb. 304 aus Sichem oder Abb. 305a mit dem schraffierten Sitzkasten an das Podest des Sichelmondemblems erinnert. Der thronende Gott hat die beiden Arme vor sich in Kopfhöhe erhoben, was als Segensgestus zu verstehen ist.

Die beiden flankierenden Bäume betonen sein Erscheinen (vgl. oben S. 344f).<sup>307</sup>

Auf den meisten Stücken dieser Gruppe thront der Mondgott *in einem Boot*, etwa auf dem Siegel eines gewissen *šlm ʾl* (Abb. 305a), wo Baum, eckig stilisiertes ʿAnch und Sichelmond mit Stern den Anschluß an die vorhergehende Gruppe ermöglichen und die Identität des Gottes als Mondgott sichern. Auf Abb. 305b fehlt das Bäumchen, dafür sind auf letzterem Stück sicher ein eckig stilisiertes ʿAnch-Zeichen und hinter dem Gott ein Räucherständer zu erkennen. Die genaue Herkunft des Siegels von Abb. 305a ist nicht bekannt<sup>308</sup>; das anepigraphische von Abb. 305b stammt wie ein drittes Stück mit Darstellung eines im Boot Thronenden (Keel-Leu 1991: Nr. 133) aus dem Jerusalemer Handel.

Ein wiederum beidseitig graviertes Siegel im Rockefeller Museum, das einem Judäer namens *ʾšyhw (bn) mšmš* gehört hat (Abb. 305c), zeigt auf der einen, anepigraphischen Seite das Bild eines segnenden, bärtigen Gottes, der auf einem Thron mit hoher Rückenlehne sitzt, während vor ihm wie auf Abb. 305a-b ein stilisiertes ʿAnch-Zeichen steht. Da über diesem eine Mondsichel zu erkennen ist, dürfte es sich um denselben, lunar konnotierten Gott handeln.<sup>309</sup>

In einem Boot erscheint der Gott noch auf mindestens drei weiteren Siegeln: Abb. 306a zeigt die ikonische Seite eines beidseitig gravierten Skaraboids, der zu Beginn dieses Jahrhunderts im Jerusalemer Handel aufgetaucht ist; die anikonische Rückseite bietet die zweizeilige judäische Namensinschrift *ʾlšm ʿ bn gdlyhw*. Ein ganz ähnliches anepigraphisches Siegel von Abb. 306b, heute im National Maritime Museum in Haifa, soll in der Gegend von Jerusalem gefunden worden

---

<sup>307</sup> Für eine nordsyrisch-periphere Darstellung des Mondgottes von Haran als eines anthropomorphen Thronenden vgl. eine ins späte 7. Jh. datierende rechteckige Platte aus Nimrud (Spycket 1973: 387 Fig. 13, 391; s.u. Anm. 328).

<sup>308</sup> Avigad dachte trotz paläographischer Bedenken an eine moabitische Herkunft (1989a: 16f). Aber kein einziges Stück dieser Gruppe bzw. der in § 176 diskutierten Siegel ist bei Ausgrabungen in Moab gefunden worden. Eine ammonitische Zuweisung ist auch paläographisch wahrscheinlicher.

<sup>309</sup> In die gleiche Bildtradition gehören weitere Thronende auf Siegeln unbekannter Herkunft, etwa auf einem vierseitigen Prisma mit Inschrift *ʾbgd* (Rahmani 1964: Pl. 41, C) oder einem aramäischen(?) Skaraboiden (NAAG 1991: 19 Nr. 39). Vgl. auch das ammonitische Siegel eines anderen *ʾlšm ʿ*, das eine sitzende und segnende menschliche Gestalt zeigt, darüber einen Stern (Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 111). Die Gestalt wird zwar in der Regel als Harpokrates identifiziert und scheint in der Tat über einer degenerierten Blüte zu sitzen. Sie ist aber dem Thronenden von Abb. 304 nicht unähnlich.





305a



305b



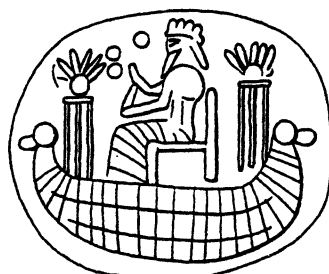
305c



306a



306c



306b



307

sein (Barnett 1969-71: 48 Nr. 5; Pl. 14,5).<sup>310</sup> Der Skaraboid von **Abb. 306c** wurde um 1970 in Irbid erworben. Thront der Gott hier jeweils zwischen zwei brennenden Räucherständern, so sind auf einem weiteren, ebenfalls anepigraphischen Stück aus Jokneam (**Abb. 307**; vgl. Ben-Tor/Rosenthal 1978: 81 mit Anm. 50) drei solche Geräte vor ihm aufgestellt. Drei stilisierte Räucherständer finden sich dann allein im Boot des (selbst nicht dargestellten Mondgottes) auf einem weiteren Skaraboiden im National Maritime Museum (Barnett 1969-71: 48 Nr. 6; Pl. 14,6).

Die eigenwillige Darstellung eines thronenden Gottes in einem Boot bedarf der Erklärung. Das Boot dürfte die Bewegung des Gottes am Himmel versinnbildlichen und metaphorisch für die Mondsichel stehen. Im assyrischen und nordsyrisch-aramäischen Raum erscheint Sin, stets typisch assyrisch oder babylonisch gekleidet, schon am Ende des 9. und bis ins 6./5. Jh. in der Mondsichel stehend (für einschlägige aramäische Namenssiegel vgl. Bordreuil 1986a: 95, 99, 109, 111, 113-115; s.u. **Abb. 358c**). Die palästinischen Darstellungen des im Boot thronenden Mondgottes sind damit aber nur entfernt zu vergleichen. Die Ersetzung der Mondsichel durch ein Boot dürfte durch phönizische Vorbilder angestoßen worden sein: Phönizische Stempelsiegel zeigen ägyptische Gottheiten wie Isis und eigene hohe Götter wie Eschmun in Barken thronend, und Bootsdarstellungen, auf denen die beiden Enden des Bootes in Vogelköpfe ausmünden, sind – von unserer Siegelgruppe abgesehen – typisch für die phönizische Ikonographie (vgl. Gubel 1987: 111-113).

§ 179. Bei der Erstpublikation des Siegels des Elišama (**Abb. 306a**) hat G. Dalman die These vertreten, der im Boot thronende Gott könne, da das Siegel einem Mann mit jahwistischem Patronym gehört habe, nur mit Jahwe, dem im Tempel von Jerusalem thronenden Himmelsherrn identifiziert werden<sup>311</sup> – wobei er ausdrücklich unterstrich, daß „jede

<sup>310</sup> Barnett, der das Original nicht gesehen hatte und keine Parallelen kannte, meinte eine Darstellung von „Isis suckling Horus“ erkennen zu können (ebd. 48). Gubel, der das Original ebenfalls nicht gesehen zu haben scheint, ist ihm darin gefolgt, obwohl er notiert, daß „the child's paraphernalia are either inexistent or completely eroded“ (1987: 110 Nr. 48).

<sup>311</sup> „Der Gott, der nach Ps. 104,3 dichte Wolken zu seinem Fahrzeug macht und nach Jes. 19,1 auf rascher Wolke nach Ägypten fährt, thront hier zwischen Lebensbäumen auf seinem Wolkenschiffe, wie von Storchenschwänzen getragen“ (Dalman 1906: 49). Man mag die Identifikation einzelner Bildelemente auf der Sachebene (Bäume und Störche) kritisieren, die Interpretation Dalmans besticht dessen ungeachtet durch die Fähigkeit, das statische Bild in dynamische Vorgänge zu übersetzen.

Andeutung einer weiblichen Paredros fehlt“ (1906: 49; vgl. aber unten zu Abb. 308). L.-H. Vincent hat ihm sogleich heftig widersprochen und die „pseudo-figure de Iahvé“ wegen ihrer unverständlichen Ikonographie für eine Fälschung erklären wollen (1909: 121-127; vgl. Diringer 1934: 257f). In jüngerer Zeit versuchte man der Frage nach der Identifikation der Gottheit dadurch auszuweichen, daß man in der Gestalt einen Verehrer erkennen wollte (z.B. Avigad 1989a: 16). Wenn man die einzelnen Darstellungen nicht isoliert betrachtet, sondern in den Kontext möglichst vieler Vergleichsstücke stellt, kann diese Deutung allerdings mit Sicherheit ausgeschlossen werden.

Hat man im Juda des 7. Jhs. Jahwe als Mondgott verehrt? Die Annahme Vincents, das Siegel von Abb. 306a sei eine Fälschung, kann nicht mehr aufrechterhalten werden, nachdem Handel und Ausgrabungen eine ganze Anzahl von Anschlußstücken bekannt gemacht haben und sich die Inschrift auch paläographisch mühelos zu den hebräischen Inschriften des 7. Jhs. fügt (vgl. Herr 1978: 144f Nr. 152). Die Siegel von Abb. 304-307 lassen andererseits in Verbindung mit denen von § 176 keinen Zweifel mehr daran, daß es sich um eine Darstellung des Mondgottes handeln muß, den man sich gleichermaßen als herrscherlich thronende, sich machtvoll über den ausgespannten Himmel bewegend wie als gnädig segnende Gottheit vorgestellt hat. Die Belege aus Sichem, Bet-Schean (s.u. Abb. 308), Jokneam und aus Transjordanien zeigen zudem, daß das Bild dieses Gottes im 7. Jh. nicht nur in der jüdischen Hauptstadt bekannt war. Damit wird die Identifikation der thronenden Gestalt mit dem (Haupt-)Gott Jerusalems allein, wie sie Dalman vertreten hatte, doch ziemlich in Frage gestellt. Gegen die Annahme, es handle sich bei diesen Bildern um eine Darstellung Jahwes, könnte unter ikonographischem Gesichtspunkt auch der Umstand sprechen, daß ein zentrales Element des ikonographischen Umfelds dieser Gottheit, der Kerubenthron (s.o. § 104), hier fehlt<sup>312</sup>, obwohl die Thronform in der phönizischen Ikonographie der EZ II C häufig belegt ist.<sup>313</sup> Eine Identifikation des im Boot thronenden Mondgottes des 7. Jhs. *nur*

<sup>312</sup> Allerdings läßt auch Jes 6,1 die Keruben unerwähnt und sitzt Jahwe dort nur auf einem „hohen und erhabenen Thron“.

<sup>313</sup> Vgl. bes. die Darstellung eines in der Himmelsbarke thronenden(!) Gottes bei Gubel 1987: Pl. 20,51 (Gubel registriert den Thron nicht als Kerubenthron, doch sind an der Seite deutlich Flügel zu sehen; ungenau auch Culican 1986: 282 Fig. Ib). Für Darstellungen in Terrakotta aus Sarepta vgl. Pritchard 1988: 265 Fig. 10, 10; 266 Fig. 11,21.

mit Jahwe wäre wohl ebenso unbegründet wie die exklusive Gleichsetzung Jahwes mit dem im 8. Jh. in Israel bekannten vierflügeligen jugendlichen Gott (s.o. § 121). Das Image *beider* Gottheiten hat je zu seiner Zeit die Vorstellung mitgeprägt, die sich die Bewohnerinnen und Bewohner Israels im 8. und Judas im 7. Jh. von Jahwe machten, doch können die Siegelbilder nicht einfach als Jahwe-Bilder identifiziert werden.

Seit 1906 hat die Zahl der nordwestsemitischen Namenssiegel das Tausend weit überschritten. Wir wissen heute, daß das theophore Element im Namen eines Siegelbesitzers oder einer -besitzerin, erst recht im Patronym, mit der Dekoration des Siegels nur selten direkt korreliert werden kann.<sup>314</sup> Andererseits bietet es in unserem Fall, in dem ein offenbar um 700 neu aufgekommener autochthoner Bildtyp nicht an eine ältere Bildtradition angeschlossen werden kann, vielleicht doch eine Handhabe für die namentliche Identifikation des Gottes. Von den uns bekannten acht Siegeln dieser Gruppe tragen drei eine Namensinschrift. Daß ein Siegelbesitzer einen jahwistischen, zwei andere einen *El*-haltigen Namen führten (*ʿlšm* und *šlm*ʿl), einer davon mit jahwistischem Patronym, kann ein Zufall sein. Andererseits ist Folgendes zu bedenken: In den Küstenregionen sind bislang nur Siegel mit Darstellungen des Sichelmondemblems (keine Namenssiegel) gefunden worden. Die Namenssiegel mit Darstellungen des Thronenden und anepigraphische Siegel derselben Gruppe beschränken sich auf Jerusalem, das ehemalige Israel und das nördliche Transjordanien. Nun dokumentieren aber die Texte von Tell Der ʿAlla (s.o. § 127f), die ammonitischen Personennamen (Jackson 1983: 518; Israel 1990: 325-335) und gleich zu nennende judäische Inschriften für die EZ II B-C gerade im mittleren Jordantal, in Transjordanien und in Juda, d.h. in eher peripheren Regionen Palästinas, die andauernde Verehrung des Gottes *El*, sei es als einer selbständigen oder als einer mit dem lokalen Hauptgott (Jahwe, Milkom?) identifizierten Gottheit.

Von daher liegt es nahe, den anthropomorphen Thronenden als eine *El*-Gestalt zu verstehen. Für diese Identifikation spricht nicht zuletzt die Tatsache, daß die Gestalt im südaramäischen oder ammonitischen Raum ebenso verehrt werden konnte wie im Gebiet des ehemaligen Nordreiches oder im dominant jahwistischen Kontext der judäischen Hauptstadt. Im Gegensatz zum spannungsgeladenen Verhältnis Jahwe-Baʿal bieten ja die biblischen Quellen – wie immer wieder gesehen wurde – keinerlei Hinweis auf einen vergleichbaren Konflikt zwischen Jahwe

---

<sup>314</sup> S.o. Anm. 139 und 148.

und El. Beide Götter sind in Israel schon im Verlaufe der EZ I oder spätestens der EZ II A miteinander identifiziert worden. „El“ war sozusagen der gemeinsame Nenner, unter dem Bewohnerinnen und Bewohner Binnenpalästinas im 1. Jt. ihren je eigenen Hauptgott verehrten. Die Darstellung des Mondgottes nicht nur in Gestalt seines Emblems, sondern anthropomorph als Thronenden und Segnenden gleicht den Mondgott, der in assyrischer Zeit als ‚Höchster Gott‘ des Westens galt, dem palästinischen El an. Umgekehrt verleiht sie dem lokalen El (impliziert auch Jahwe, s.u. § 210) lunare Züge.

§ 180. Im Unterschied zur EZ II B mit ihrer um den solaren „Himmelsheerrn“ kreisenden *Ba‘al*-Symbolik treten in der EZ II C im religiösen Symbolsystem Palästinas vor allem im Landesinnern viel stärker *El*-Aspekte in den Vordergrund. In diesen Zusammenhang dürfte der Aufstieg des – in Jerusalem bald mit Jahwe identifizierten – El ‘Eljon gehören, der in Dtn 32,8f die Rolle des ‚Höchsten Gottes‘ einnimmt. Einen expliziten Hinweis auf die Bedeutung einer El-Gottheit im Jerusalem des 7. Jhs. bietet die bei den Ausgrabungen im Jüdischen Viertel gefundene Scherbe mit einer fragmentarischen Inschrift, auf der neben zwei oder drei jahwistischen Personennamen auch die Worte *ʾlqn ʾs* „El, Erschaffer der Erde“ zu erkennen sind (P.D. Miller 1980; Avigad 1983: 41; vgl. Gese 1971: 113-115; Gen 14,19 und unten § 200).<sup>315</sup> Die Scherbe stammt wohl von einem Votivgefäß; die Personennamen sind auf die Spender, der Gottesname auf die empfangende Gottheit zu beziehen. Die Inschrift sagt nichts darüber, wie man sich das Verhältnis des Schöpfergottes *ʾlqn ʾs* zu Jahwe genau vorstellte. Am naheliegendsten ist die Annahme, daß El und Jahwe im Juda und Jerusalem der EZ II C nicht als zwei verschiedene Götter galten, sondern daß Jahwe hier auch *als El*, im vorliegenden Fall in dessen Qualität als Schöpfergott, verehrt wurde.

Eine um 700 datierende Inschrift aus *Hirbet Bet Lei* (Inschrift B) setzt die Identifikation Jahwes mit El jedenfalls voraus<sup>316</sup>:

<sup>315</sup> Vgl. noch die Inschrift *ʾl* auf einer Schale aus Hirbet el-Qom (Dever 1969-70: 172-174; P.D. Miller 1981: 45).

<sup>316</sup> Vgl. dazu besonders Naveh 1963: 85f; Cross 1970: 302; Lemaire 1976: 560f; P.D. Miller 1981: 328-332; Davies 1991: 89 Nr. 15.007; deutsche Übersetzung bei Conrad 1988: 560.

*ṣqd yh ʾl ḥnn nqh yh ywhw*

„Schreite ein, Jah<sup>317</sup>, gnädiger Gott/El,  
sprich frei, Jah, Jahwe.“

ʾl erscheint hier zwar mit einem indeterminierten Adjektiv verbunden, ist also als Appellativ „Gott“ zu verstehen (vgl. *ywhw ʾēl raḥûm w<sup>e</sup> = ḥannûn* in Ex 34,6f). Die Vorstellung von Jahwe als einer gnädigen El-Gottheit wird aber mindestens impliziert, wie der Parallelismus *ʾl ḥnn || ywhw* zeigt.<sup>318</sup> Die in die gleiche Zeit datierende Inschrift A titulierte Jahwe als *ʾlhy kl hʾrṣ* „Gott der ganzen Erde“<sup>319</sup> (vgl. *ʾadôn kâl-hā = ʾāræš* in Sach 4,14), nicht ohne gleichzeitig seine besondere Beziehung zu (Juda und) Jerusalem hervorzuheben.<sup>320</sup>

Angesichts der Tatsache, daß im 7. Jh. der Mondgott in der spezifisch inlandpalästinischen Lokaltradition anthropomorph in Gestalt einer El-Gottheit dargestellt und gleichzeitig Jahwe inschriftlich als El-Gottheit vorgestellt wird, darf die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß der thronende Gott im Boot in einem klar jahwistischen Kontext, wie er bei den Siegeln von Ašjahu (Abb. 305c) und Elišama (Abb. 306a) vorauszusetzen und bei anderen ‚Jerusalem‘ Siegeln wie dem von Abb. 305b und 306c wahrscheinlich ist, mit *Jahwe als uranisch-lunarem El* identifiziert werden konnte.

§ 181. Ein Rollsiegel aus Bet-Schean vermag der vorgeschlagenen Interpretation des Thronenden als El zusätzliche Plausibilität zu verleihen. Es ist in einem stratigraphisch unklaren Kontext gefunden (James 1966: 104f.348f) und deshalb bisher meist nur grob dem Str. IV zugewiesen worden.<sup>321</sup> Ikonographische und stilistische Überlegungen er-

<sup>317</sup> Zum Verständnis von *yh* als Kurzform des Gottesnamens oder als Interjektion vgl. P.D. Miller 1981: 329.

<sup>318</sup> In Inschrift A erscheint dagegen ein- oder zweimal das Appellativ *ʾlhy* „Gott“.

<sup>319</sup> So nach der Interpretation von Naveh 1963: 82-84; Lemaire 1976: 558f; Mittmann 1989: 18-20; anders Cross 1970: 301; P.D. Miller 1981: 320-323; vgl. Davies 1991: 89 Nr. 15.005f; Conrad 1988: 560.

<sup>320</sup> Letzteres gilt unabhängig von den beiden konkurrierenden Interpretationen des zweiten Teils der Inschrift: *hry ywhdh lʾlhy yršlm* „Die Berge Judas (gehören) dem Gott von Jerusalem“ (Lemaire, ähnlich Naveh und Mittmann; zum Epithet vgl. 2 Chr 32,19) oder *ʾrṣh ʾry ydhw wgʾlty yršlm* „Ich will gnädig behandeln die Städte Judas und will erlösen Jerusalem“ (Cross, Miller). Zu den Epitheta *ʾalohē kâl-hā = ʾāræš* (Jes 54,5), *ʾadôn kâl-hā = ʾāræš* (Sach 4,14; 6,5; Mi 4,13; Jos 3,11.13; Ps 97,5) und *mælæk kâl-hā = ʾāræš* (Sach 14,9; Ps 47,3) u.ä. vgl. Mittmann 1989: 23-29.

<sup>321</sup> Rowe, der Str. IV generell als ramessidisch einschätzte, datierte das Siegel entsprechend ins 12. Jh. und verglich es stilistisch mit kassitischen Siegeln (1940: 87; Pl. 40,22). B. Parker datierte „c. 1200-800“ und erkannte ebenfalls kassitische, aber

lauben es, das Stück eindeutig der palästinischen Lokalproduktion zuzuweisen, es an die im Vorangehenden diskutierten Gruppen anzuschließen und ins ausgehende 8. bzw. frühe 7. Jh. zu datieren.

Das Siegel stellt sich wie ein Auszug aus einer ikonographischen Anthologie von Gottheiten und anderen numinosen Größen dar (Abb. 308): Im oberen Register ist eine geflügelte, anthropomorphe Gestalt zu erkennen, die zwei Capriden an den Hinterläufen hochhält; das Geschlecht dieser Gestalt läßt sich nicht bestimmen. Auffällig ist, daß ihr im Vergleich zu ihren Vorgänger(inne)n von Abb. 196-197 Flügel zugewachsen sind. In der neuassyrischen Glyptik des 8./7. Jhs. sind zwar zweiflügelige Göttinnen, aber keine geflügelten ‚Herrinnen der Tiere‘ bekannt, wohl aber ‚Herren der Tiere‘. Diese haben allerdings stets vier Flügel, so daß die Frage des Geschlechts im vorliegenden Fall offen bleiben muß.<sup>322</sup> Rechts von dieser Gestalt erhebt sich – wie ein Zitat ohne Kontext – ein Capride mit zurückgewendetem Kopf. Neben ihm sind vier Punktsterne zu sehen (Pleiaden?). Der Bogenschütze erinnert entfernt an Abb. 282b, wo aber ein Rind, nicht ein Capride gejagt wird.<sup>323</sup> Vor dem Schützen liegt ein geflügeltes, vielleicht falkenköpfiges Mischwesen. Insgesamt vermittelt das obere Register den Eindruck parataktisch nebeneinander gesetzter Elemente, die mindestens teilweise astral interpretiert werden können, ohne daß uns ihre Bedeutung im einzelnen eindeutig verständlich wäre. Vielleicht handelt es sich um Repräsentationen verschiedener Sternbilder, was eine Erklärung für die Parataxe liefern würde.

Das untere Register, das in auffälligem Kontrast zum oberen klare Relationen zwischen den Bildelementen schafft, kann dagegen als *eine*, komplexe Konstellation verstanden werden. Es ist für uns von größerem Interesse, erscheint hier doch noch einmal der thronende Gott, den wir oben in Abb. 304-307 kennengelernt haben. Daß es sich um dieselbe Gestalt handelt, legen der charakteristisch stilisierte Baum hinter ihm (vgl. Abb. 298a-b, 300, 301b, 304, 305a) und andere Details nahe (zum Bart vgl. Abb. 305a.c, 306b-c, zum langen Gewand Abb. 305c, 306c,

---

auch spätmittel- und neuassyrische Merkmale (Parker 1949: 28 Nr. 122). Beziehungen zur peripheren Rollsiegelglyptik des 13. und 12. Jhs. sind in der Tat nicht von der Hand zu weisen. Ornan 1990 berücksichtigt das Siegel in ihrer Zusammenstellung nicht.

<sup>322</sup> Spätkassitische (Keel 1978: 121 Abb. 68), mittelassyrische oder mitannische (Porada 1948: Nr. 1031) zweiflügelige ‚Herren der Capriden‘ sind zeitlich zu weit entfernt, um hier eine sichere Hilfe zu sein. Immerhin ist denkbar, daß sich der Autor der kleinen ‚Anthologie‘ von Abb. 308 auch von einem mitannischen oder kassitischen Erbstück des 13./12. Jhs. inspirieren ließ.

<sup>323</sup> Vgl. auch Anm. 297.

307). ‚Hinter‘(!) dem Gott nähert sich ihm grüßend ein bewaffneter(!) Mann, der vermutlich neben ihm stehend gedacht ist.<sup>324</sup> Vor dem Gott steht ein Bediensteter mit Fächer bzw. Wedel. Dieser steht in der zeitgenössischen Glyptik nie vor einem Gott (vgl. allerdings Abb. 181), findet sich aber auf den in § 168 diskutierten neuassyrischen Kultszenen vor dem stehenden oder sitzenden König. Aspekte königlicher Selbstdarstellung, die in der neuassyrischen Rollsiegelglyptik häufig vorkommen (Bediensteter mit Wedel, Erheben des Bechers), finden sich hier im königlichen Image einer lokalen Gottheit wieder!<sup>325</sup>

Daß diese Gottheit mit El (in zweiter Linie dann mit einem Nationalgott wie Milkom – oder Jahwe?) identifiziert werden kann, zeigt indirekt die links daran anschließende Konstellation: Ein palmartig stilisierter Baum wird von einer Capride mit zurückgewendetem Kopf (vgl. Abb. 182b, 222a) und von einem geflügelten Greifen flankiert. Es handelt sich um eine Konflation zweier mit der *Aschera* verbundenen Bildkonstellationen: der einen, die den Baum von Capriden flankiert sein läßt und den Segensaspekt des Kultsymbols betont (vgl. Abb. 80-82, 182-184, 219, 222-223); der andern, die das Kultsymbol als numinose Ordnungsgröße von Keruben und/oder geflügelten Greifen bewacht sein läßt (vgl. Abb. 231-232; zur Verbindung der beiden Aspekte vgl. Galling 1941: Nr. 149). Nicht ganz klar ist die Funktion des länglichen Gefäßes zwischen dem Greifen und dem Baum; vielleicht betont es die Segensmacht, die vom Kultsymbol ausgeht, während der Rhomboid (vgl. Abb. 284a, 286, 300 u.ö.) über dem Greifen die sakrale Sphäre markiert.

Das Nebeneinander von anthropomorph dargestelltem, männlichem Thronendem und nicht anthropomorphem Kultsymbol, das in Gestalt des stilisierten Baumes den Segen des Gottes vermittelt, weist klar darauf hin, daß wir es mit der *Darstellung eines El und „seiner Aschera“* zu tun haben. Das Rollsiegel von Bet-Schean läßt uns rückblickend

<sup>324</sup> Die Waffe des Mannes ist nicht eindeutig identifizierbar. Immerhin ist deutlich, daß der Mann zur bewaffneten Umgebung des Thronenden gehört; er dürfte als Führer des „Himmelsheeres“ (s.u. § 200) anzusprechen sein und steht hier vielleicht stellvertretend für jenes. Dazu ist der himmlische „Führer des Heeres Jahwes“ zu vergleichen, der in Jos 5,13-15 vor Josua erscheint. Vgl. zu den *beiden* Männern, die den thronenden Gott flankieren, auch die „Ölsöhne“ von Sach 4,14.

<sup>325</sup> Daß diese Übertragung nicht direkt gemacht, sondern über das lokale ‚Königs‘-Image vermittelt worden sein dürfte, legen zeitgenössische, provinzielle Rollsiegel vom Tell es-Sa‘idiye nahe (Pritchard 1985: 87 und Fig. 173,1-2). Der sitzende König mit Speisetisch und Wedelträger hat auch eine syro-phönizische Vorgeschichte (z.B. Ahirom-Sarkophag aus Byblos, frühes 10. Jh., und eine nordsyrische Elfenbeinpyxis aus Nimrud, 8. Jh.; vgl. Muyltermans 1989).

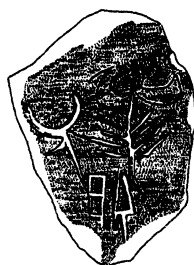




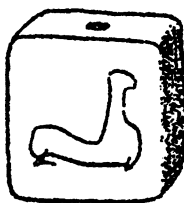
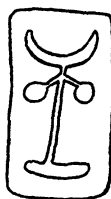
308



309a



309b



310

auch die etwas ältere, in die EZ II A datierende Darstellung von Abb. 181 besser verstehen. Und schließlich muß nicht eigens hervorgehoben werden, daß sich Abb. 308 wie eine nachträgliche Bestätigung der ganz unabhängig davon gewonnenen, oben in § 136-141 entwickelten Deutung von „Jahwe...und seiner Aschera“ in Inschriften der EZ II B präsentiert (zur Nachbarschaft von Jahwe-Altar und Aschera vgl. Dtn 16, 21; 2 Kön 23,4.6.15).

§ 182. Der auf Abb. 308 dargestellte Gott ist, wie wir gesehen haben, eine El-Gestalt. Stücke wie die in § 178f diskutierten zeigen, daß dieser El uranisch-lunare Züge annehmen konnte. Wiederholt erscheint er in derselben Umgebung wie das Kultsymbol des Mondgottes von Haran (vgl. bes. Abb. 304, 305a, 307). Anthropomorphe Darstellung und Kultsymbol scheinen – je nach regionaler Präferenz – geradezu austauschbare Größen zu sein (vgl. bes. Abb. 298-300 mit Abb. 304). Daraus kann der Schluß gezogen werden, daß im Palästina der EZ II C der Mondgott von Haran (der auch von den Assyriern verehrte höchste Gott der westlichen Provinzen) und der lokale El zumindest von gewissen Bevölkerungskreisen als zwei Erscheinungsweisen des einen ‚Höchsten Gottes‘ miteinander identifiziert wurden.<sup>326</sup>

Es kann von daher nicht erstaunen, wenn auf zwei Ritzzeichnungen auf Tonamuletten(?) vom Tell Keisan neben der Sichelmondstandarte jeweils ein grobe Darstellung eines zweigartig stilisierten ‚Baumes‘ erscheint (Abb. 309a-b; vgl. dazu im Einzelnen E. Puech in Briand/Humbert 1980: 297-299; Spycket 1973: 385 Fig. 6 für Parallelen vom Sultantepe bei Haran). Ein Zweig oder ‚Baum‘ erscheint neben dem Sichelmondemblem auch auf einem noch unveröffentlichten, um 750-600 datierten Konoiden aus dem ‘Amuq-Gebiet.’<sup>327</sup> Der ‚Baum‘ geht nicht nur auf die flankierenden Zweige von Abb. 291c zurück, sondern steht offenbar auf gleicher Stufe wie das Sichelmondemblem und ist diesem zugeordnet. Emblem und stilisierter Baum dekorieren auch zwei Seiten eines wohl aus Nordsyrien importierten Quaders, der in Bet-Zur gefunden wurde und ins 7./6. Jh. datiert (Abb. 310; vgl. Jakob-Rost 1975:

---

<sup>326</sup> S. Dalley (1990) hat jüngst wahrscheinlich machen können, daß führende Kreise im syrischen Hamat in der 2. Hälfte des 8. Jhs. den Gott Jahwe verehrten. Deportierte Israeliten wurden 720 in der Gegend von Guzana im Habur-Quellgebiet, also in nächster Nähe zu Haran, angesiedelt (2 Kön 17,6). Welche Rolle die deportierten Eliten bzw. deren Kommunikation mit dem Mutterland bei den hier angesprochenen Götter-Identifikationen genau gespielt haben, bleibt allerdings im Dunklen.

<sup>327</sup> Wir verdanken den Hinweis Dr. Jan-Waalke Meyer (Saarbrücken), der das Stück und weitere Glyptik aus dem ‘Amuq-Gebiet demnächst veröffentlichen wird.

Nr. 368; zum liegenden Mischwesen s.o. Abb. 308). Auch der Mondgott von Haran ist also mit dem Kultsymbol des stilisierten Baumes assoziiert worden, wobei hier offen bleiben kann, ob es sich um ein dem Gott untergeordnetes, nicht-personales Symbol handelt<sup>328</sup> oder ob der Baum als Kultsymbol eine personal vorgestellte Paredros repräsentieren sollte. Ein Skaraboid aus Samaria zeigt einen typisch assyrischen Verehrer, vor dem als einziges Verehrungsobjekt ein Zweig erscheint (Reisner 1924: II Pl. 57,a2). Lokales, nordsyrisch-aramäisches und assyrisch-babylonisches Symbolsystem (beachte Nabu-Stylus und Marduk-Hacke auf Abb. 309b) gehen auf diesen und ähnlichen Darstellungen fließend ineinander über.

### 3. *Ferne und Nähe der himmlischen Mächte und die Bedeutung des Kultes*

§ 183. Die importierte aramäische und die lokal produzierte Glyptik belegen auf unterschiedliche Weise sehr deutlich, wie stark das religiöse Symbolsystem Palästinas in der EZ II C astral geprägt war. Darin liegt zweifellos das herausragende Merkmal der Periode. Im Vergleich zur vorausgehenden Epoche ist aber nicht nur der Wechsel von der solaren zur astralen Symbolik hervorzuheben, sondern auch die Tatsache, daß die Astralisierungstendenzen im *Nebeneinander von astraler, emblematischer und anthropomorpher Darstellung* des Mondgottes als des ‚Höchsten Gottes‘ je verschiedenen Ausdruck finden konnten. In der EZ II B gab es ein vergleichbares Nebeneinander in bezug auf den solar konnotierten ‚Himmelsherrn‘ nicht.

Erscheinen Astralisierungstendenzen und die Konzentration auf Gottheiten der Nacht in der EZ II C auf den ersten Blick als etwas ganz Neues, so fällt bei genauerem Hinsehen auf, daß gleichzeitig auch längst verlorengegangenes ‚kanaanäisches‘ Erbe aus früheren Perioden sozusagen neu aktiviert wurde. Dazu gehört das Wiederaufleben einer anthropomorphen thronenden Gottheit, nach Jahrhunderten starker Zurückhaltung bei der Darstellung anthropomorpher Gottheiten ein überraschendes Phänomen, das kaum ohne äußeren Einfluß zustande gekommen sein dürfte. Angesichts der tyrischen Melqart- und der Ba‘al-Ḥamon-Tradition haben wir wohl an phönizische Impulse zu denken.

---

<sup>328</sup> Vgl. den neben seinem Emblem thronenden Mondgott mit einem Zweig in der Hand auf einer rechteckigen Platte des 7. Jhs. aus Nimrud (Spycket 1973: 387 Fig. 13, 391; s.o. Anm. 307).

Diese Impulse führten zur Wiederbelebung *autochthoner*, *kanaanäischer* Traditionen, deren Wurzeln in der Bronzezeit liegen. Neu aktivierten ‚kanaanäischen‘ Traditionen werden wir auch weiter unten im Bereich der Terrakottaproduktion der EZ II C begegnen (s.u. § 189ff).

§ 184. Die astral konnotierten himmlischen Mächte scheinen zunächst *ferne Mächte* zu sein. Ihre Distanz äußert sich u.a. darin, daß *Kultsymbole* wie das Sichelmondemblem, aber auch Nabu-Stylus und Marduk-Hacke so wichtig werden. Die solare Symbolwelt der EZ II B kannte solch artifiziell-abstrakte Kultsymbole für die Repräsentation der Gottheit(en) nicht. Der stilisierte Baum der EZ II B, die einzige Größe, die in beiden Perioden vorkommt, war ja nicht eigentlich Repräsentation einer Gottheit als vielmehr Mittlerinstanz und numinose Ordnungsgröße. Die Embleme der EZ II C sind dagegen mehr oder weniger abstrakte Repräsentationen, die fern gewordene Gottheiten im Kult präsent setzen und sie ansprechbar machen sollen.

Hingegen beobachteten wir in der EZ II B eine Fülle von numinosen Mittlerinstanzen und Schutzmächten, falkenköpfigen Sphingen, Keruben, Serafen u.ä. numinosen Größen aus der Sphäre des solaren Himmelsgottes (s.o. § 150f). *Solche* vermittelnden Instanzen begegnen in der Ikonographie der EZ II C seltener. Wer im Kultsymbol die verehrte Gottheit realpräsent zu setzen vermag, bedarf anderer Mittlerinstanzen nicht mehr – zumal die wichtigsten Mächte jener Periode, vor allem Mond und Sterne, in ihrer astralen Gestalt ja am Nachthimmel sichtbar und präsent sind. Insofern sind die Gottheiten der Nacht der EZ II C nicht nur ferne, sondern auch *nähere* Gottheiten als der „Himmels-herr“ der EZ II B. Die Dialektik von Ferne und Nähe wird besonders deutlich, wo auf ein und derselben Darstellung Kultstandarte und Astralsymbole nebeneinander erscheinen.

Die wachsende Erfahrung dieser Spannung ist nirgendwo so gut dokumentiert wie im assyrischen Zentrum, besonders durch die assyrischen Staatsarchive der Bibliothek Assurbanipals in Ninive. Die religiöse Verunsicherung, die im 7. Jh. die bestimmenden Kräfte im Zentrum des assyrischen Reiches ergriff, hängt zu einem guten Teil mit der immer komplexeren politischen Situation zusammen, die zahllose Probleme in den verschiedensten Regionen des Reiches ungelöst ließ und zu einer wachsenden Verunsicherung der Machthaber „zwischen Daseinsangst und politischer Propaganda“ (H. Spieckermann) führte. Eine direkte Konsequenz dieser Entwicklungen war, daß Himmelsbeobachtung, Astronomie bzw. Astrologie und Astralkulte unter Asarhaddon und Assurbanipal Hochkonjunktur hatten wie nie zuvor (vgl. den Überblick bei Spieckermann 1982: 257-273). Das „Handbuch des Vorzeichenspezialisten“ legt fest, „daß

alle auf Erden ermittelten mantischen Vorzeichen nur dann gültig sind, wenn sie mit den Vorzeichen des Himmels korrelieren“ (Koch 1988: 116). Gestirne und Konstellationen wurden ebenso als himmlische „Standorte“ (*manzāzu*) der Gottheiten wie auch als deren „Abbilder“ (*tamšīlu*) wahrgenommen (Spieckermann 1982: 259). Diese Gottheiten waren zwar in weite Ferne gerückt, doch ließ sich ihr Wille über wissenschaftlich regulierte Gestirnsbeobachtungen auf divinatorischem Wege feststellen. Mondfinsternisse, die vorausberechnet werden konnten, galten als besonders kritische Zeiten, denen man mit entsprechenden apotropäischen Ritualen begegnete. Auch hemerologische Gesichtspunkte (ebd. 273-281) verliehen der Beobachtung des Mondes besonderes Gewicht, regulierte der Mond doch den Kalender und mit ihm die Abfolge von „guten“ und „schlechten“ Tagen.

Die hier im Überblick vorgestellte Dokumentation zeigt ähnliche, wenngleich weniger differenzierte Entwicklungen auch an der südwestlichen Peripherie des Riesenreiches. Das Hervortreten des Sichelmond- emblems und der Verehrung des Mondgottes von Haran dürfte in diesem Rahmen zu verstehen sein. Das Erscheinen des Neumonds scheint schon in früherer Zeit kultisch gefeiert worden zu sein (vgl. 1 Sam 20, 18ff; 2 Kön 4,23; Am 8,5; Jes 1,13f), doch weiß die deuteronomistische Überlieferung von einer massiven Zunahme von Astralkulten in Juda am Ende des 8. und zu Beginn des 7. Jhs. (2 Kön 21,3-5; 23,5. 12; Dtn 4,19; vgl. Jer 7,17f; 19,13; 44,17; Zef 1,5). Die Glyptik weist für diese Zeit eine starke Astralisierung des religiösen Symbolsystems in ganz Palästina nach. Wie in Assyrien treten auch hier die Gestirne der Nacht in den Vordergrund, allen voran der Mond, aber auch der Venusstern und das übrige „Himmelsheer“.<sup>329</sup> Solar konnotierte Größen fehlen nicht<sup>330</sup>, verlieren aber an Bedeutung.

Der Himmel und seine Gestirne als wesentliche Elemente ewiger Ordnungen (vgl. die „Himmelssatzungen“ in Ijob 38,31-33) vermochten inmitten einer international und multikulturell gewordenen Welt das Gefühl von Beständigkeit und Dauer zu vermitteln (vgl. Ps 8,4; 89,30.38 u.ö.). Das Hervortreten der Astralsymbolik hängt wohl wie der Wegfall von vermittelnden numinosen Schutzmächten mit einem wachsenden

<sup>329</sup> Das „Himmelsheer“ dürfte primär die Sterne bezeichnen (vgl. Dtn 17,3; Jer 8,2 und *ndglwt* in Hld 6,10, dazu Keel 1984: 46f; Müller 1988: 118-120). Gelegentlich scheint der Ausdruck *šēbā' ha=šamayim* auch den Mond oder gar die Sonne eingeschlossen zu haben (vgl. Dtn 4,19; 2 Kön 23,5).

<sup>330</sup> Sogar der zweiflügelige Skarabäus oder der vierflügelige Uräus über einer Blüte sind im späten 7. Jh. noch belegt (s.u. § 203). Unbestreitbar ist aber, daß sie im ikonographisch dokumentierten Symbolsystem Palästinas in der EZ II C nur noch eine marginale Rolle spielen.

Bedürfnis nach direkter Einbindung in ewige Ordnungen zusammen, einem Bedürfnis, dem auch die parallel laufende Wiederaufnahme alter ‚kanaanäischer‘ Traditionen durchaus entgegenkam.

Gleichzeitig mit diesem Bedürfnis kommt aber in vielen Darstellungen der EZ II C auch deutlich ein *neues Problembewußtsein* zum Ausdruck: Auf Darstellungen, auf denen der Mondgott anthropomorph als Thronender erscheint, sind keine menschlichen Verehrer zu sehen. Dies ist kein Zufall. Das Nebeneinander von Kultemblem und Astralsymbol signalisiert in einer neuen Weise die Erfahrung der Spannung zwischen der *geglaubten Realpräsenz* der himmlischen Mächte im Kultsymbol und ihrer *realen Astralpräsenz* am Himmel (vgl. bes. Abb. 291, 299-301). Irdische Realität und himmlisch-metahistorische, den Gottheiten eigene Realität treten auseinander.<sup>331</sup> Mit der Erfahrung dieser Spannung dürfte die Tatsache zusammenhängen, daß in der EZ II C *Darstellungen des Kultes*, der zwischen den beiden Realitäten vermitteln soll, als deutlicher Ausdruck des Bedürfnisses nach Selbstvergewisserung stark in den Vordergrund treten (s.o. Abb. 280-281 mit dem König, Abb. 285-287, 288c, 289-291, 293, 299-303 mit nicht-königlichen Personen).<sup>332</sup> Ihnen wollen wir uns im Folgenden noch einmal zuwenden.

§ 185. Ein Skaraboid aus dem 7. Jh. aus Samaria zeigt zwei sich gegenüberstehende *Verehrer*, zwischen denen nicht wie auf Abb. 303 das Sichelmondemblem, sondern ein Kultständer (? , vgl. Abb. 285b, 287, 293b) steht, während die von ihnen verehrte Gottheit nur in ihrer astralen Erscheinungsweise als Mondsichel dargestellt ist (Abb. 311 a). Auf einem Skaraboiden, der anfangs dieses Jahrhunderts in Aschkelon gekauft wurde (Abb. 311b), sind über den Männern zwei Astralsymbole zu sehen, die Mondsichel und eine Scheibe, die aufgrund von vergleichbaren Darstellungen wohl als extrem schematisierte Wiedergabe eines

---

<sup>331</sup> Ausdruck dieses Problembewußtseins ist auch etwa die Tatsache, daß auf der Verehrungsszene von Abb. 285 der Wettergott klar in *Gestalt seines Kultbildes* erscheint. Nur bei Ishtar-Darstellungen halten sich Darstellungen von Göttin und Verehrer(in) etwas länger, was gerade den Aspekt der Nähe der Göttin unterstreicht.

<sup>332</sup> Ein vergleichbares Phänomen, das neues Problembewußtsein und Auseandertreten von göttlicher und menschlicher Ebene anzeigt, welches ein Hervortreten des Kultes zur Folge hat, läßt sich an neuassyrischen Palastreliefs beobachten: Wird der assyrische König Assurnasirpal II. im 9. Jh. von einer teilweise anthropomorph dargestellten Gottheit in den Krieg begleitet, so finden sich bei Tiglatpileser III. nur noch Gottessymbole. Sargon II. zieht mit Emblemen der Götter in die Schlacht, unter Sanherib dient nur noch die Darstellung von Kulthandlungen im Zeltlager dazu, die göttliche Legitimation der assyrischen Feldzüge zu behaupten.

Sterns zu verstehen ist (vgl. z.B. Ornan 1993: Fig. 50, 52, 57, 59 und bes. 65).

Diese Bildkonstellation ist noch auf mindestens neun weiteren nord-westsemitischen Namenssiegeln belegt (Ornan 1993: Fig. 50, 56-65); nur die beiden genannten Stücke sind sicher in Palästina/Israel gefunden worden. Stilistische und paläographische Differenzen zeigen, daß die insgesamt 11 Stücke aus mehreren Werkstätten stammen müssen. Die Darstellung war offensichtlich sehr beliebt und verbreitet. Nur in drei Fällen ist die ungefähre Herkunft der Siegel bekannt, zusätzlich zu den beiden hier abgebildeten noch von einem Siegel, das in Kerak gekauft worden ist und auch paläographisch als moabitisch klassifiziert werden kann (aaO. Fig. 62 = Timm 1989: 185f Nr. 8). Es ist für die Serie allerdings nicht typisch, weil es die geflügelte Sonnenscheibe ins Zentrum der Komposition stellt. Paläographische Gründe sprechen dafür, bei mindestens einem weiteren Stück, das einem gewissen *hks* gehört hat, moabitische Herkunft anzunehmen (Ornan 1993: Fig. 57 = Timm 1989: 197f Nr. 13; vielleicht auch Ornan 1993: Fig. 49f = Avigad 1989: Nr. 17-18). Bei dem Siegel von Abb. 311a aus Samaria liegt es nahe, die erhaltenen Konsonanten *kn*[... zu einem moabitischen Personennamen mit dem theophoren Element *kmš* „Kamosch“ zu ergänzen; da der Name aber ausgekratzt und schon der zweite Buchstabe zerstört ist, bleibt dies nur eine Vermutung (vgl. Timm 1989: 240f Nr. 35).

Das Zeugnis dieser Belege genügt kaum, um für die ganze Produktion moabitische Herkunft anzunehmen. Die Inschrift des Siegels aus Aschkelon (Abb. 311b) nennt einen Besitzer namens *ʾh*, d.h. einen Mann mit aramäischem Namen. Aramäische Namen erscheinen auf mindestens fünf Siegeln der Gruppe und halten damit der ‚moabitischen‘ Serie etwa die Waage. So ist die Ikonographie der Gruppe wohl generell auf aramäischen Einfluß zurückzuführen, auch wenn sie in Moab in besonderem Maße rezipiert worden ist.

§ 186. Ein Skaraboid aus Akko zeigt einen *Verehrer* vor einem Opfer-tisch(?), über dem der Sichelmond und der achtstrahlige Stern erscheinen (Abb. 312a; zum Zweig hinter dem Verehrer vgl. Abb. 291b und 317c). Einen Verehrer zeigt auch ein Namenssiegel mit der Beischrift *lstmk* (Abb. 312b). Paläographisch könnte es sich hier um ein hebräisches Siegel handeln, doch hat die Ikonographie Anlaß zum Zögern geboten (Avigad 1989a: 18; vgl. Aufrecht 1989: Nr. 24, 82). Die sicher jüdische Bulle des Jeqamjahu aus einem Jerusalemer Archiv vom Ende des 7. bzw. Anfang des 6. Jhs. zeigt jedenfalls nur einen Verehrer ohne

Astralsymbole (**Abb. 312c**; für ammonitisch klassifizierte Parallelen vgl. Aufrecht 1989: Nr. 96, 105). Der Gestus ist allerdings mehrdeutig und könnte hier auch als Gruß- (s.u. Abb. 344) bzw. Segensgestus verstanden werden (s.o. Abb. 263a).

Auf dem Siegel eines gewissen *hnn* (**Abb. 313**) ist ein schreitender Mann zu sehen, der eine Hand segnend erhoben hat, während die andere zu einem eckig stilisierten 'Anch-Zeichen führt. Vor dem Mann finden sich im Feld eine um 90° gedrehte Mondsichel mit einbeschriebener Scheibe und darüber der achtstrahlige Stern. Es ist nicht ganz klar, ob der Mann wie auf Abb. 312a-b die Astralsymbole verehrt, oder ob deren Darstellung den Zweck hat, ihn als durch die so repräsentierten fernen Gottheiten legitimierten Fürsten zu kennzeichnen. Letzteres wäre wohl der Fall, wenn Bordreuil (1985: 25 Nr. 2) und Gubel (1991b: 914f Fig. 1,5) mit ihrer Vermutung recht haben, das Stück sei in Verbindung mit den oben in § 155 angesprochenen Königs- und Beamten-siegeln zu interpretieren und der Dargestellte mit Hanunu, dem in Inschriften von Tiglatpileser III. und Sargon II., also zwischen ca. 730 und 720, genannten König von Gaza identisch.<sup>333</sup>

§ 187. Auf anderen Siegelamuletten der EZ II C erscheinen nicht Verehrer, sondern nur *Astralsymbole* und damit assoziierte Zeichen ('Anch oder Rhomboid). Ein Skaraboid vom Tell es-Sa'idiye bietet als Basisgravur eine Mondsichel, einen Strahlenstern, einen Punktstern und drei (!) eckig stilisierte 'Anch-Zeichen (Pritchard 1985: Fig. 171,10). Auf dem Tell Kesan ist ein beidseitig graviertes, kreisrundes Stück gefunden worden, auf dessen Rücken ein achtstrahliger Stern eingraviert ist (**Abb. 314a**; vgl. Abb. 289), während die Basis Mondsichel, achtstrahligen Stern und eckig stilisiertes 'Anch-Zeichen zeigt (**Abb. 314b**; vgl. Uehlinger 1990b).<sup>334</sup> Aus derselben Werkstatt stammt ein Skara-

---

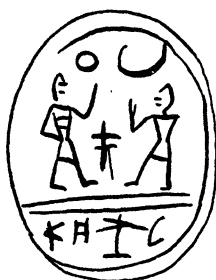
<sup>333</sup> Über dem Kopf des Mannes sind Gravurstriche erkennbar, die verschiedentlich als Andeutungen einer Krone beschrieben (Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 123; Bordreuil 1985: Nr. 2: „une sorte de couronne“) und von Gubel nun geradezu zu einer ägyptischen Doppelkrone ergänzt worden sind (1991b: 914 Fig. 1,5). Letzteres ist wohl etwas zu zuversichtlich, wie die hier wiedergegebene, am Original überprüfte Umzeichnung zeigt. Doch selbst wenn eine ägyptische Doppelkrone intendiert sein sollte, dokumentieren die Astralsymbole doch sehr deutlich die fast totale Neuorientierung des Symbolsystems gegenüber Abb. 263.

<sup>334</sup> Ein Skaraboid, der heute im Musée Bible et Terre Sainte in Paris aufbewahrt wird (Bordreuil 1986a: Nr. 60), bietet nicht nur die gleiche Basisdekoration, sondern ist auch hinsichtlich Material und Maßen nahezu identisch mit dem Stück vom Tell Kesan. Der Fundort ist nicht bekannt; das Stück ist vor 1967 in Jerusalem gekauft worden (vgl. zuletzt Puech 1991: 604).

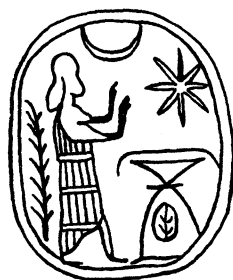




311a



311b



312a



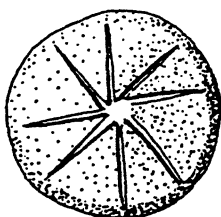
312b



312c



313



314a



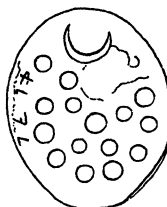
314b



315a



315b



316

boid vom Tell el-‘Ağul, auf dem zusätzlich zu den drei Bildelementen von Abb. 314b noch ein Rhomboid zu sehen ist (Abb. 315a). Damit vergleichbar, wenngleich stilistisch anders gestaltet, ist ein Oberflächenfund von Tel Terumot bei Bet-Schean (Abb. 315b; vgl. Buchanan/Moorey 1988: Nr. 257). Astralsymbole, ‘Anch und Rhomboid erscheinen hier in adaptierter Form, wobei v.a. die Vielzahl der Punktsterne (neun statt der für die Pleiaden üblichen sieben) und der Strahlen des Venussterns (vgl. Abb. 317b) auffällt. Die Mondsichel(?) und mindestens sechzehn Sternpunkte zeigt ein Kalksteinskaraboid aus dem Jerusalemer Handel, der einem Mann mit dem aramäischen Namen *y/* gehört hat (Abb. 316; vgl. Keel u.a. 1990: 222-224). Die Vervielfachung der Sterne ist wohl so zu verstehen, daß hier nicht nur eine Sterngruppe, die Pleiaden, sondern das gesamte „Himmelsheer“ dargestellt und dessen Schutzmacht für die Trägerin oder den Träger des Siegelamuletts mobilisiert werden sollte.

Auf Siegeln, die in Ausgrabungen in Juda gefunden wurden, sind derartige Darstellungen bislang nicht belegt. Die Kombination von Mondsichel und einzelner, meist sechsstrahliger Stern kommt mehrfach auf moabitischen Namenssiegeln vor (vgl. Timm 1989: Nr. 2, 6, 17, 22-24, als Nebenmotiv Nr. 9; unsicher Nr. 28, 33); auch das Siegel unbekannter Herkunft eines *mnšh bn hmlk* „Manasse, des Sohnes des Königs“ wird in der neueren Forschung als moabitisch klassifiziert (ebd. 207-210 Nr. 18). Mondsichel und Rhomboid finden sich aber nebeneinander auf zwei judäischen Namenssiegeln ebenfalls unbekannter Herkunft (Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 70; Bordreuil 1986a: Nr. 46), und vielleicht ist ein Halbkreis auf einem weiteren judäischen Namenssiegel aus dem Handel ebenfalls als Mondsichel zu identifizieren (Aharoni 1974b: 157 Nr. 1 denkt an ein Abkürzungszeichen). Zum Fehlen von Astralsymbolen auf judäischen Bullen des 7./ 6. Jhs. s.u. § 207.

§ 188. Auffälligerweise finden sich Astralsymbole bei einigen Siegeln aus Juda, deren Basisgravur traditionelle, in der Bronzezeit mit der Götin verbundene Themen aufgreift: Neben dem schreitenden *Capriden* vor Pflanze oder Zweig (vgl. oben Abb. 1a-b) erscheinen auf dem Siegel des *špn <bn> nryhw* Stern und Rhomboid (Abb. 317a; vgl. Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,4). Ein springender Capride, vom vielstrahligen Stern und dem eckig stilisierten ‘Anch-Zeichen begleitet (Abb. 317b), ist auf einem Skaraboiden zu sehen, der in Grab 106 in Lachisch gefunden wurde und in die zweite Hälfte des 7. Jhs. datieren dürfte. Ein Skaraboid aus dem Jerusalemer Handel zeigt einen springenden Capri-

den mit zurückgewendetem Kopf vor einem Verehrer; hinter diesem ist ein Zweig zu sehen, im oberen Bildfeld die Mondsichel (**Abb. 317c**). Die Konstellation ist vielleicht so zu verstehen, daß die Verehrung des Capriden letztinstanzlich dem Mondgott gilt, Zweig und Capride aber die vordergründige Segensmacht des Gottes zum Ausdruck bringen. Sogar das säugende Muttertier, das in der lokalen Stempelsiegelproduktion der EZ II B außer Kurs geraten war (s.o. § 116), taucht nun mit Astralsymbolen assoziiert wieder auf (vgl. Keel 1980: 113 Abb. 86 aus Rabbat-Moab [EZ II C!]; Stern 1978: 14 Fig. 3 aus Bušera; Reifenberg 1938: 115 Nr. 8; Rahmani 1964: 180f Nr. 1, Pl. 41A aus dem Handel). In Juda sind dafür zwar bislang noch keine Belege gefunden worden.<sup>335</sup> Aus Megiddo aber stammt ein Skaraboid, der eine springende Capride mit säugendem Jungtier zeigt (**Abb. 318a**), hier zusammen mit einem fliegenden Vogel und vegetalen Bildelementen (Blättern?).<sup>336</sup> Eine ganz ähnliche springende Capride findet sich auf einem stark abgeschliffenen Skaraboiden aus Akko in astraler Umgebung (**Abb. 318b**). Die Parallele aus Megiddo legt nahe, die Gravurspuren unter dem Bauch der Capride als Reste eines saugenden Jungtieres zu interpretieren.

Mondsichel und -scheibe finden wir auf einem Skarabäus aus Lachisch auch über der *Taube* (**Abb. 319**; s.o. Abb. 299e), einem anderen Attributtier der Göttin (s.o. Abb. 19-21, 188b, 214 u.ö.). Diese Indizien für die Wiederbelebung bronzezeitlicher Traditionen sind Grund genug, nun noch einmal nach dem Status der Göttin im Juda der EZ II C zu fragen.

#### 4. Tauben-, Göttinnen- und Reiterterrakotten

§ 189. Taubendarstellungen fanden sich in Lachisch auch in der Grabhöhle 1002, die während des ganzen 7. Jhs. verwendet wurde. Es handelt sich um zwei handmodellerte, dreidimensionale *Terrakotten*, die den Vogel mit ausgebreiteten Flügeln über einem zylinderförmigen Standfuß darstellen (**Abb. 320**). Die beiden Figurinen stammen aus

<sup>335</sup> S. Schroer hat vorgeschlagen, das „Kultbild der Liebesleidenschaft“, das nach Ez 8,3-5 im frühen 6. Jh. beim Nordtor des Tempelhofes stand, als Darstellung eines säugenden Muttertieres zu interpretieren (1987a: 26-30; anders etwa Koch 1988: 111f).

<sup>336</sup> Das Stück ist als IAA 34.1483 im Rockefeller Museum, Jerusalem, registriert und wohl bei den Ausgrabungen des Oriental Institute von Chicago gefunden worden sein. Es ist im Museum nicht mehr auffindbar und uns nur über ein Photo bekannt.

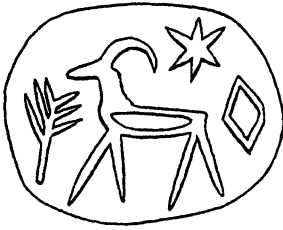
den mittleren bzw. oberen Belegungsschichten der Grabanlage (Tufnell 1953: 374.376); sie sind somit grob in die Mitte bzw. die zweite Hälfte des 7. Jhs. zu datieren und mit dem Skarabäus von Abb. 319 ungefähr zeitgenössisch. Vergleichbare Figurinen sind auch in Jerusalem (Holland 1977: 142f.152; Franken/Steiner 1990: 128) und an verschiedenen Orten vorwiegend in Juda gefunden worden (vgl. Holland 1977: 126f Type E<sup>337</sup>).

Die isolierte Darstellung der Taube, die zu keiner anderen Größe in Relation steht, erschwert natürlich ihre Deutung. Ein Blick auf die Traditionsgeschichte kann hier aber weiterhelfen. MB-zeitliche Votivtauben aus den Heiligtümern von Naharija und Megiddo wurden oben in § 19 mit den zwischen Göttin und Gott vermittelnden Tauben als Liebesbottinnen verbunden, wie sie auf altsyrischen Rollsiegeln erscheinen. In Gräbern der EZ II C könnten die Tauben analog als „letzte Liebesbotschaft an den/die Verstorbene(n)“ verstanden werden (Keel 1984: 62). Allerdings sind solche Tauben nicht nur in Gräbern, sondern vereinzelt auch in Privathäusern gefunden worden. Sie scheinen dort aber *nie zusammen* mit Göttinnenfigurinen vom Pfeilertyp (§ 190ff) vorzukommen. Von daher dürfte die Taube als Attributtier der Göttin (s.o. Abb. 188b und 214) *stellvertretend* für diese erscheinen. Als Botin würde sie jedenfalls auch in Gräbern die Segens- bzw. Liebesbotschaft der Göttin (nicht – bzw. nur sehr indirekt – eine Botschaft der Hinterbliebenen an Verstorbene) vermitteln.

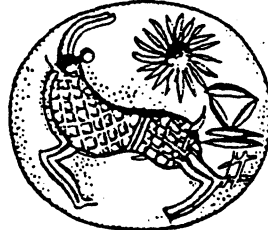
§ 190. Viel häufiger, nämlich zu Hunderten belegt, sind im ausgehenden 8. und im 7. Jh. die sog. *Pfeilerfigurinen* oder „Säulenfigürchen“ (Winter 1983: 107-109), deren Oberteil anthropomorph mit Brüsten, Armen und einem weiblichen Kopf gestaltet ist (Holland 1977: Type A<sup>338</sup>). Diese Figurinen kommen in verschiedenen Ausführungen vor,

<sup>337</sup> Vgl. etwa Tell en-Nasbe (McCown 1947: Pl. 90, bes. Nr. 6f), Geser (Macalister 1912: III Pl. 73,14; 126,10), Tel Goded (Bliss/Macalister 1902: 137 Fig. 50; vgl. Pl. 69,10), Tell Bet Mirsim (Albright 1943: Pl. 32,3; ebd. Nr. 17 eine Frau mit Vogel?). Hollands aaO. publiziertes Diagramm unterscheidet leider nicht zwischen den Tauben mit und solchen ohne Standpfeiler. Für Aschdod werden 12 Vogelterrakotten registriert, eine vergleichsweise sehr hohe Zahl, doch handelt es sich um Tauben ohne Standpfeiler (vgl. aaO. 133). Der Typ von der Art von Abb. 320 ist für Juda mindestens sehr typisch, auch wenn er nicht nur hier produziert wurde (vgl. etwa Yadin 1961: Pl. 66,33 für ein Beispiel aus Hazor). Im sakralen Bereich(?) E 207 in Samaria (s.u. § 201) wurden Taubenfigurinen mit Pfeilerfuß nicht gefunden.

<sup>338</sup> Die Dissertation von T.A. Holland, der alle bis 1975 bekannten eisenzeitlichen Terrakotten, u.a. auch die Pfeilerfigurinen, in einem Katalog gesammelt hat, ist



317a



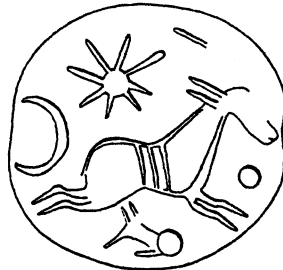
317b



317c



318a



318b



319



320

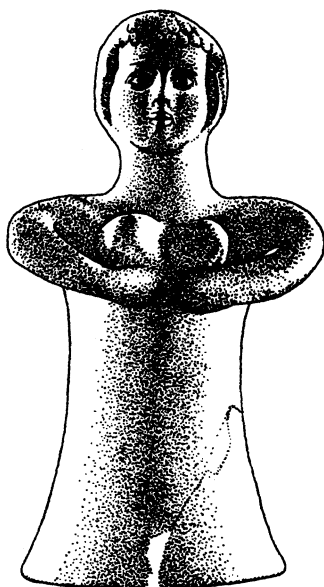
am häufigsten mit meist handgeformtem, selten scheibengedrehtem hohlem Pfeiler, über dem stets von Hand der weibliche Oberkörper modelliert und darin schließlich ein aus einem Model gepreßter Kopf eingesetzt wurde (Abb. 321a aus Lachisch, Abb. 321b aus Jerusalem; zum Verhältnis von Körper und Kopf s.u. Abb. 325). Lassen sich beim modelgepreßten Kopf wiederum verschiedene Typen unterscheiden, so gleichen sich diese doch sehr stark, insofern ihr gemeinsames, charakteristisches Merkmal in der Regel große, mandelförmige Augen und eine eng gewickelte Perllockenfrisur sind. Daneben findet sich (mindestens ein Drittel aller Belege) eine vollständig handgeformte Variante, bei der Nase und Augen nur grob durch Zusammenknäufen angedeutet wurden, was ihr oft ein ‚Vogelkopf‘-artiges Aussehen verleiht (Abb. 321c aus Beerscheba). Die verschiedenen Typen stimmen in der Hervorhebung der vollen, vielfach wie auf Abb. 321b geradezu hängenden Brüste überein, die von den wulstartig angelegten Armen gestützt werden (zu diesem Gestus s.o. Abb. 11a, 25b, 27a-b, 50, 52, 121b, 122a, 127a, 217c). Auf manchen Exemplaren (bei den hier abgebildeten auf dem von Abb. 321c) sind Spuren einer Bemalung festgestellt worden, die entweder die Augen oder die Haare besonders markierte oder als (Schmuck?-)Dekoration zu verstehen ist (für reliefierten Schmuck vgl. Abb. 325).

Beim größeren und vermutlich billigeren Typ<sup>339</sup> mit dem zusammengekniffenen Gesicht steht die *lokale Herstellung* am jeweiligen Fundort ganz außer Zweifel. Sie ist aber wohl auch für die qualitativ volleren Stücke anzunehmen. Im Vergleich zu den Figurinen bzw. Fragmenten von Figurinen sind bisher zwar Model, wie man sie für die Herstellung des Kopfes verwendete, ausgesprochen selten gefunden worden: Mehr als 800 Pfeilerfigurinen aus Juda stehen nur gerade zwei Model aus Lachisch und Bet-Schemesch gegenüber (Grant 1934: Pl. 22,5; Tufnell 1953: Pl. 31,14; aus dem Handel Deutsch 1989: Nr. 273). Sind in Megiddo gleich vier solcher Model gefunden worden (Abb. 322a, um 600), so weist dies darauf hin, daß es hier eine größere Produktion gegeben haben muß, deren Erzeugnisse vielleicht sogar exportiert wur-

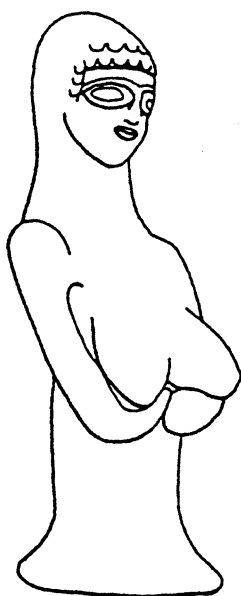
---

leider unveröffentlicht geblieben und war auch uns nicht zugänglich (s.o. Anm. 119). Sein Aufsatz von 1977 faßt einige Ergebnisse unter besonderer Berücksichtigung von Höhle 1 in Jerusalem (s.u. § 201) zusammen. Vgl. auch Referat und Diskussion von Hadley 1989: 30-32.232f.237-248.

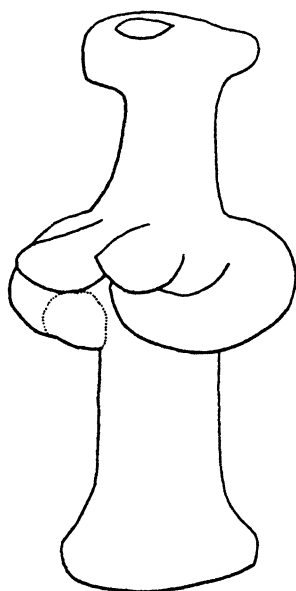
<sup>339</sup> „It is possible that the ‚pinched-nose‘ heads were made by or for people who had no access to the moulded heads“ (Hadley 1989: 236).



321a



321b



321c

den.<sup>340</sup> Die Diskrepanz zwischen Figurinen und Modeln dürfte vor allem damit zusammenhängen, daß es diese Model wohl nur in Töpferateliers gegeben hat, archäologische Ausgrabungen aber äußerst selten auf solche Ateliers stoßen. Sie könnte vielleicht auch darauf zurückzuführen sein, daß die Köpfchen teilweise importiert und vor Ort dann nur in den lokal hergestellten Figurinenkörper eingesetzt wurden (vgl. Albright 1943: 140). Bei Ausgrabungen werden vielfach modelgepreßte Köpfchen ohne zugehörigen Körper gefunden. Dies hat wohl mindestens teilweise seinen Grund darin, daß die Köpfchen nicht nur unabhängig vom Körper gefertigt, sondern überhaupt ohne ihn gehandelt wurden. Ein singulärer Fund aus Hazor zeigt, daß ein solches Köpfchen auch – leicht zweckentfremdet – als Anhänger bzw. Amulett getragen werden konnte (Abb. 322b).

Wenn die genaue Herkunft der Köpfchen bisher im einzelnen kaum bestimmt werden konnte (Neutronenaktivierungsanalysen sind an den Figurinen unseres Wissens noch nicht durchgeführt worden), so darf doch zuversichtlich mit lokaler Herstellung des Körpers, somit aber auch lokaler Fertigung der Pfeilerfigurinen in Palästina, auch und gerade in Juda, gerechnet werden. Nebst der schiereren Anzahl der Stücke ist dies ein wichtiger Aspekt für die Interpretation der Figurinen im Rahmen der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte.

§ 191. Die Pfeilerfigurinen sind ein charakteristischer Ausdruck *judäischer* Frömmigkeit gerade in der EZ II C. Engle (1979: 9.16f.126ff) hat sie sogar als ausschließlich judäisches Phänomen verstehen wollen. Er ist dazu aber nur aufgrund einer sehr selektiven Typologie gekommen, die sich auf Standardtypen wie die von Abb. 321a-b beschränkt (zur Kritik vgl. Hadley 1979: 37-41.234ff). Etwas anders gestaltete Pfeilerfigurinen finden sich, wenngleich seltener als in Juda, auch im phönizischen, nordisraelitischen, philistäischen oder transjordanischen Raum (vgl. Holland 1977: 126f Typen A und B).<sup>341</sup> Nach Holladay – der allerdings nur sehr summarische Hinweise gibt (1987: 280) – tauchen sie im Norden sogar etwas früher auf als im Süden. Die Publikation eines Katalogs aller Belege ist ein dringendes Desiderat<sup>342</sup>; solange ein solcher nicht vorliegt, können Beobachtungen wie die folgenden nur mit

---

<sup>340</sup> Vgl. die Beobachtung Hollands (1977: 131), daß dem hier abgebildeten Model von Megiddo am ehesten Originalköpfe im philistäischen Raum (Tell Gemme u.a.) entsprechen. Für ein Model vom Tell Gemme vgl. Petrie 1928: Pl. 36,6.

<sup>341</sup> Im Folgenden konzentrieren wir uns auf die israelitisch-jüdischen Befunde und lassen besonders die kypro-phönizischen Belege außer acht.

<sup>342</sup> S.o. Anm. 119.



Zurückhaltung und im Bewußtsein ihrer Vorläufigkeit formuliert werden.

Die häufig vertretene Pauschalmeinung, Pfeilerfigurinen seien während der ganzen EZ II vom 10. bis zum 6. Jh. verbreitet gewesen, ist falsch. Auch Engles differenziertere Feststellung, sie seien erstmals im frühen 9. Jh. produziert worden, hätten dann im 8. Jh. ihre Blütezeit gehabt und seien ab der Mitte des 7. Jhs. zunehmend außer Gebrauch gekommen (1979: 18-26), bedarf einer Korrektur. Die für eine Frühdatierung beanspruchten Stücke sind entweder atypisch (Grant/Wright 1938: Pl. 51,28; vgl. 1939: 156 aus Bet-Schemesch Str. III; vgl. Hadley 1979: 232f)<sup>343</sup>, von Engle falsch datiert worden (Mackenzie 1912-1913: Pl. 22,8f aus Bet-Schemesch Grab 1) oder in ihrer stratigraphischen Position unklar (Aharoni 1975a: Pl. 12,2; 33,2 aus Lachisch<sup>344</sup>). In sicher datierbaren Kontexten und/oder signifikanten Mengen finden sich Pfeilerfigurinen oder Fragmente davon im Norden wie im Süden erst gegen Ende des 8. Jhs. (Bet-Schemesch, Samaria E 207, Jerusalem Höhle 1 u.ä.), halten aber eindeutig bis in die zweite Hälfte des 7. Jhs. an. Engles Datierung und Einschätzung der Belegfrequenz setzen generell zu hoch an und müssen um ein bis zwei Generationen verschoben werden.

§ 192. Von Streufunden abgesehen, fanden sich Pfeilerfigurinen bevorzugt in *Privathäusern*, erst in zweiter Linie auch in *Gräbern*. Auf dem Tell Bet Mirsim und in Beerscheba sind in etwas weniger als der Hälfte

---

<sup>343</sup> Das atypische Köpfchen von Abb. 322b aus Hazor ist zwar in Str. VI gefunden worden, datiert also wie der Knochengriff von Abb. 210 und der Salblöffel von Abb. 214 in die 1. Hälfte des 8. Jhs. Abgesehen von diesem isolierten Fund hat Hazor aber, wenn wir recht sehen, weder in diesem noch in einem der folgenden Straten der EZ II auch nur ein einziges Fragment einer typischen Pfeilerfigurine geliefert. Die von Holladay für Str. V registrierte massive Zunahme von „religiously significant artifacts“ um 750 (1987: 278f) gilt in erster Linie für Tierfigurinen (u.a. Pferde, s.u. § 199). Aus Str. V stammen vier grobe, handmodellerte anthropomorphe Figurinen (Yadin u.a. 1960: Pl. 103,2-5); für eine läßt sich aufgrund der Andeutung einer Brust ihr weibliches Geschlecht bestimmen. Einzelne Beispiele für solche Figurinen mit Vollpfeiler kommen immer wieder einmal vor; zu den frühesten gehört etwa Aharoni 1975a: Pl. 12,4; 33,1 aus Lachisch Str. VI (SB II). Mit den hier diskutierten Pfeilerfigurinen haben diese Stücke nichts zu tun.

Als frühe Vorläuferin der mindestens teilweise hohlen Pfeilerfigurinen könnte man ein Stück mit glockenförmigem Körper und Stummelarmen aus Megiddo Str. IV (9. Jh.) bezeichnen (May 1935: Pl. 28 M 5401). Das Geschlecht der Figur läßt sich nicht sicher bestimmen, von Brüsten fehlt jede Andeutung, und eine Kontinuität zu den eigentlichen Pfeilerfigurinen ist sehr fraglich.

<sup>344</sup> Angeblich Str. IV, Locus 41 (Aharoni 1975a: 107), doch kann es sich um eine Intrusion oder eine Auffüllung für Str. III handeln (vgl. ebd. Pl. 59 und 63).

der ausgegrabenen Häuser Terrakotten mit möglicher Hauskultfunktion bezeugt. Nicht immer, aber sehr häufig handelt es sich um Pfeilerfigurinen. So weit sich dies bei der oft mangelhaften Fundaufnahme und -publikation erkennen läßt, verfügte ein jüdisches Privathaus in der Regel nicht über mehr als eine Figurine (Holladay 1987: 276f). Auch bei Bestattungen scheint, wenn überhaupt, jeweils nur eine Figurine pro Person deponiert worden zu sein (Wenning 1991b: 90; zu außergewöhnlichen Fundkonzentrationen in Kultstätten in Samaria und Jerusalem s.u. § 201). Die Figurinen stellten eine Art „Haushaltsikone“ dar (Winter 1983: 131). Sie gehörten, den biblischen Terafim vergleichbar, zum Hausrat (*ke'el bayit*, vgl. Gen 31,37) und nahmen in der Privat- bzw. Familienfrömmigkeit<sup>345</sup> der EZ II C genau jene Stellung ein, die schon in der SB-Zeit und EZ I den Plaketten mit Darstellungen der Göttin zugekommen war (s.o. § 57ff).<sup>346</sup>

Trotz dieser „continuity of intent“ (Hadley 1989: 234) ist der oben in § 101f und 124 angesprochene Hiatus in der lokalen Produktion von Kleinterrakotten mit Göttinnendarstellung<sup>347</sup> zu deutlich, als daß man in *Israel oder Juda* eine bruchlose Transition vom einen zum andern Typ annehmen könnte (vgl. Tadmor 1982: 172; Holladay 1987: 279f). Vermittelnde Zwischenformen sind hier ebenso selten wie Belege für gleichzeitiges Vorkommen beider Formen. Es spricht gegenwärtig mehr dafür, bei dieser Wiederbelebung der ‚kanaanäischen‘ Tradition anthropomorpher Darstellung einer Göttin ein Zusammenspiel von autochthonen Kräften mit einem von ‚außen‘ kommenden, neuen Impuls anzunehmen. Ausgangspunkt und Konturen dieses Impulses bleiben allerdings undeutlich. Mindestens indirekt dürfte er mit dem Vordrin-

<sup>345</sup> Von „Volksfrömmigkeit“ im Sinne eines auf die unteren Schichten der Bevölkerung beschränkten Brauches sollte man nicht sprechen, fanden sich Pfeilerfigurinen doch auch in den Palastanlagen von Ramat Rahel (Aharoni 1962: 14. 41 und Pl. 24,3-4; 1964: Pl. 35,1; 36,1-3). Die Figurinen deshalb gleich als „expressions of the official, national cult“ anzusprechen (Ahlström 1984: 22), ist umgekehrt ebenso verfehlt.

<sup>346</sup> Auch für die Pfeilerfigurinen ist weder eine primär funeräre Bedeutung noch eine Konzentration auf Frauenbestattungen belegbar (vgl. Wenning 1991b: 92 mit Anm. 11).

<sup>347</sup> Die Figurinen mit Handtrommel rechnen wir *nicht* zu den Göttinnendarstellungen (s.o. § 102). Unter den Pfeilerfigurinen kommen vereinzelt auch in der EZ II C Frauen mit Handtrommel vor (Saller 1965-66: 260f Nr. 1; Meyers 1987; 1991; Deutsch 1989: Nr. 276). Die wohl ebenfalls als Votivstatuetten zu verstehenden Figurinen einer Frau, die eine Taube hält (vgl. z.B. Keel 1977b: 54f Abb. 14; Briand/Humbert 1980: Pl. 103,16f; vgl. auch Albright 1943: Pl. 32,17 vom Tell Bet Mirsim), konzentrieren sich auf den (kypro-)phönizischen Raum, wo das letztere Motiv auch in Elfenbein belegt ist (Barnett <sup>2</sup>1975: Pl. 150, Suppl. 72).

gen der Assyrer, territorialen Neuordnungen und damit verbundenen Marktveränderungen zusammenhängen. Häufig wird ein *phönizischer Einfluß* angenommen (Tadmor 1982: 172; Holladay 1987: 279 u.ö.), den ähnlich für die gleiche Periode auch die zyprische Archäologie registriert (Gubel 1991a). Funde aus dem der Tinnit-<sup>c</sup>Astarte geweihten Heiligtum 1 von Sarepta scheinen diese Annahme zu stützen (Pritchard 1988: 31-55). Jenes Heiligtum datiert allerdings ins 7.-5. Jh. (ebd. 54f; 1975: 39f), kann also keine zeitliche Priorität vor den palästinischen Funden beanspruchen. Der Gestus von Abb. 321a-c mit unter die Brüste gelegten Armen ist bei den Terrakotten aus Sarepta sehr selten (vgl. Pritchard 1975: Fig. 46,3 = 1988: Fig. 13,53 aus Heiligtum 2). Wie dem auch sei: Wenn es einen phönizischen Einfluß gegeben haben sollte, dann bleibt doch nach wie vor die Frage ungelöst, warum er gerade in Juda ein derartiges Echo fand, sodaß die Pfeilerfigurinen hier innert kürzester Zeit zum typischen Requisit jüdischer Privatfrömmigkeit werden konnten.

§ 193. Ein unstratifizierter Skaraboid aus Lachisch, ein ins 7. Jh. datierendes Importstück aus Phönizien bzw. der nördlichen Küstenebene, könnte ebenfalls ein Indiz dafür bieten, daß die neue Blüte anthropomorpher Darstellung der Göttin von der Levanteküste her angestoßen wurde. Es zeigt eine *en face* dargestellte Frau in einem eng anliegenden Kleid<sup>348</sup>, die mit angewinkelten Armen ihre Brüste präsentiert (Abb. 323). Ob der Oberkörper nackt oder bekleidet ist, läßt sich auf dieser Darstellung nicht erkennen. Gesicht und gescheitelte Frisur erscheinen im Vergleich zum Unterkörper überdimensioniert (vgl. Abb. 214f). Links steht ein Verehrer mit erhobenem Arm über einem Podest; die Frau wird dadurch klar als Göttin ausgewiesen. Zu ihrer Rechten ist ein Zweig, darüber ein hockender Affe zu sehen.<sup>349</sup> Über der ganzen Komposition schwebt eine geflügelte Sonnenscheibe.

Die Darstellung hat in der lokalen jüdischen Glyptik weder unmittelbare Vorbilder noch zeitgenössische Analogien (vgl. aber das aramäische Siegel Bordreuil 1986a: Nr. 92), doch weisen Gestus und Zweig die Göttin als eine späte Form der mb-zeitlichen ‚Zweig Göttin‘ aus (vgl. Schroer 1987b: 213f; 1989: 100.123). Daß diese Gestalt in der EZ II C auch im ehemaligen Nordreich in ihrer anthropomorphen Gestalt be-

<sup>348</sup> Keine Baubo-Stellung (Schroer 1987b: 214)!

<sup>349</sup> Zur spielerisch-erotischen Bedeutung des Affen vgl. Schroer 1989: 189-195. Gegen Winter 1983: 181 hat der Affe nichts mit den die aufgehende Sonne begrüßenden, stehenden Affen auf ägyptischen Darstellungen zu tun.

kannt war, zeigt eine kleine, fragmentarische Kalksteinskulptur aus Megiddo Str. III (Abb. 324). Auch sie stellt die Göttin bekleidet und ihre Brüste präsentierend dar. In dieselbe Bildtradition gehören zwei zeitgenössische ammonitische Rundskulpturen (Abou Assaf 1980: 21f Nr. II, Taf. II; Ornan 1986: 36f Nr. 12). Bei diesen und auf Abb. 324 ist der Oberkörper der Göttin eindeutig bekleidet. Der Gestus des Brüste-Stützens oder -Offerierens muß deshalb auch bei Abb. 323 und bei den Pfeilerfigurinen (vgl. Abb. 321a-c) nicht die Nacktheit des Oberkörpers bzw. einen „Aspekt der Entblößung“ (Wenning 1991b: 91) implizieren. Eine Pfeilerfigurine unbekannter Herkunft zeigt – ungewöhnlich detailliert – Schmuck an Stirn, Ohren und Nase und dürfte die Göttin ebenfalls bekleidet als hochgestellte Dame bzw. Fürstin darstellen (Abb. 325). Wie bei Abb. 321a und im Gegensatz zu den populäreren Varianten von Abb. 321b-c sind die Brüste hier zurückhaltender proportioniert.

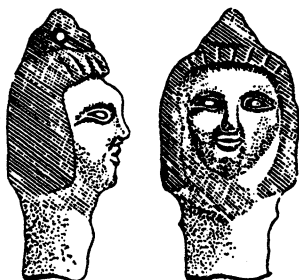
§ 194. Die Identifikation der Pfeilerfigurinen als Darstellungen der Göttin Aschera (s.u.), die in der SB-Zeit demonstrierbare Austauschbarkeit von Baum und Göttin und die Tatsache, daß <sup>350</sup>*ʾašērāh* in der hebräischen Bibel in erster Linie ein Kultsymbol in Gestalt eines stilisierten Baumes bezeichnet (s.o. § 136 Ende), haben wiederholt zu der These geführt, der hohle Standkörper der Figurinen gebe in schematischer Weise einen Baumstamm wieder, d.h. die Göttin erscheine in einer Mischgestalt aus Baumstamm und weiblichem Oberkörper (vgl. zuletzt Hestrin 1987a: 222; 1991: 57).<sup>350</sup> Mischgestalten aus Baum und Göttin sind zwar auf ägyptischen Malereien bezeugt (vgl. Keel <sup>4</sup>1984: 165f mit Abb. 253f; Winter 1983: 438-440 mit Abb. 460-465), dort aber v.a. in der SB-Zeit belegt und ganz auf den funerären Bereich (Gräber, Sarkophage, Papyri) beschränkt geblieben. Ein Zusammenhang dieser ikonographischen Tradition mit den palästinischen Pfeilerfigurinen der EZ II C ist höchst unwahrscheinlich. Der hohle Standkörper der Figurinen bietet selbst keinerlei Indiz für ein Verständnis als Baum, Baumstamm oder Kultpfahl. Rein funktional betrachtet stellt er eine technische Weiterentwicklung von Vollpfeiler bzw. Glockenkörper dar, die den Figurinen eine bessere Standfestigkeit verleiht.<sup>351</sup> In semantischer Hinsicht läßt sich der Hohlpfeiler bei Göttinnenfigurinen am ehesten als schema-

<sup>350</sup> Die These hat jüngst eine noch merkwürdigere Fortführung gefunden, wenn sogar bei Pfeilerfigurinen mit Taubendarstellung (s.o. Abb. 320) der Hohlkörper als „wooden pole“ interpretiert wird (Franken/Steiner 1990: 128).

<sup>351</sup> Von daher hat auch die Verbindung des Hohlpfeilers mit einem Taubenkörper oder einer Lampe (vgl. Abb. 320; Albright 1943: Pl. 32,2-3) ihren Sinn.



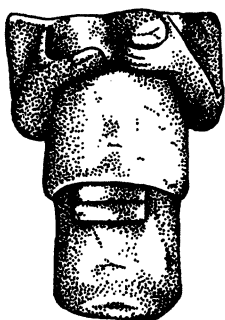
322a



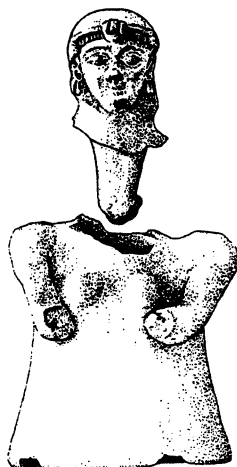
322b



323



324



325

tische Darstellung eines langen Rockes verstehen (so auch Wenning 1991b: 91).<sup>352</sup> Ob man sich den Oberkörper der Gestalt jeweils nackt oder bekleidet vorzustellen hat, läßt sich kaum generell entscheiden (doch vgl. S. 378).

Die schon mehrfach genannte Hervorhebung von Gesicht und Brüsten ist jedenfalls für das Verständnis der Pfeilerfigurinen viel wichtiger als eine imaginäre Baumsymbolik. Die meist sehr sorglose Ausführung des Rückens zeigt, daß die Figuren – der *en face*-Darstellung von Abb. 323 entsprechend – von vorne betrachtet werden sollten. Das Gesicht personalisiert die Göttin und läßt sie als eine nahe, ihren Verehrerinnen und Verehrern zugängliche Gottheit erscheinen. Da manchmal überhaupt nur ihr Gesicht dargestellt wird (vgl. Abb. 322b und 332 mit Abb. 214f), darf dieser Aspekt gegenüber dem der *Dea nutrix* nicht zu gering geschätzt werden.<sup>353</sup> Den *Nutrix*-Aspekt heben die vollen Brüste hervor, die Ausdruck des Segens sind (vgl. Gen 49,25 mit Hos 9,14). Erotische Aspekte fehlen bei den (mindestens halb bekleidet vorgestellten) Pfeilerfigurinen zwar nicht ganz (Wenning 1991b: 91f)<sup>354</sup>, spielen aber eine deutlich untergeordnete Rolle (Engle 1979: 114). Der Vergleich mit der ‚nackten Göttin‘ läßt eine deutliche Imageverschiebung erkennen: Bei mb-zeitlichen Darstellungen traten Gesicht und Geschlecht der Göttin besonders hervor, wogegen die Brüste gar fehlen konnten (s.o. Abb. 2, 10-12, 24, 26b u.ö.). In der SB-Zeit standen eine diese Tradition markant fortführende Linie (s.o. Abb. 48-49, 55b, 80) und eine zur realistischen Darstellung tendierende Linie (s.o. Abb. 69-72) nebeneinander, wobei die Terrakottaproduktion stärker die letztere aufnahm und in die EZ weiterführte (s.o. Abb. 121-122; zur EZ II C s.u. § 196). In der EZ II A setzte eine Tendenz zur Bekleidung der Göttin ein (§ 101). Bei den Pfeilerfigurinen der EZ II C wird der Unterleib der Göttin nun

---

<sup>352</sup> Ganz deutlich wird dies, wo das untere Rockende nicht mit dem Stranding zusammenfällt, sondern davon abgehoben wird, z.B. auf zwei Figurinen vom Nebo (Saller 1965-66: 261 Fig. 28). Erst in zweiter Linie kann evtl. eine Beziehung zum sogenannten Tinnit-Zeichen erwogen werden (Holladay 1987: 278.293 Anm. 120).

<sup>353</sup> In der phöniko-punischen Religion wird Tinnit als *pn b ʿl* „Antlitz Ba‘als“ (Ba‘al Hamons = Els?) bezeichnet, d.h. als Hypostase seiner gnädigen Präsenz und Zugänglichkeit (inschriftlich ab dem 5. Jh. belegt; vgl. Maier 1986: 96-121; Olyan 1988: 56-60). H. Weippert hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Köpfchen von Pfeilerfigurinen vom Tel Sera‘ den elfenbeinernen ‚Frauen im Fenster‘ (s.o. Abb. 215) zum Verwechseln ähnlich sehen (1988: 631).

<sup>354</sup> In biblischen Texten haben die Brüste bzw. das Drücken der Brüste oft eine betont erotische Konnotation (vgl. Ez 16,7; 23,3.21; Spr 5,19; Hld 4,5; 7,8f; 8,10; vgl. Keel 1986: 226.230).

durch den Pfeiler bzw. Rock unsichtbar gemacht; Gesicht und nährenden Brüste treten ganz in den Vordergrund.

Daß die Figurinen die Göttin als eine nährenden *Mutter* im Blick haben, legt eine außergewöhnliche Variante vom Tell Bet Mirsim nahe, auf der die Gestalt huckepack ein Kind auf dem Rücken trägt (Abb. 326). Die Idealisierung der Göttin als Mutter, die in persischer und hellenistischer Zeit u.a. im Bild der sog. „Isis lactans“ noch stärker hervortreten wird (s.u. Abb. 363-364), setzt schon in der EZ II C ein. Von ihr zeugen auch Terrakottamatrizen, die eine thronende Göttin mit Kind auf dem Schoß zeigen (Abb. 327a-b aus Samaria; s.o. Abb. 189) und wohl als lokale Adaptationen des ansonsten durch ägyptische Fayence-Amulette bezeugten Isis-Horus-Motivs zu verstehen sind (Abb. 328 aus Grab 1002 in Lachisch; vgl. Rowe 1936: Nr. A. 26). Wenn nur eine einzige jüdische ‚Pfeilergöttin‘ mit einem Kind dargestellt wird (Abb. 326), dann dürfte dies nicht nur damit zusammenhängen, daß die mütterliche Nähe der Göttin in erster Linie ihren Verehrerinnen und Verehrern zugute kommen sollte, sondern vor allem damit, daß es im eisenzeitlichen Juda – von der Gotteskindschaft des Königs (Ps 2,7; vgl. Ps 45) abgesehen – keine der Isis-Horus-Konstellations vergleichbare autochthone Tradition eines göttlichen Kindes gab.

In Haus und Grab fanden sich die Pfeilerfigurinen nicht selten neben kleinen Bettmodellen, Lämpchen und Rasseln (Abb. 329). Die Gruppen lassen verschiedene Interpretationen zu; ganz fraglich sind Funktion und Bedeutung der Rasseln. Ihr Sinn scheint aber generell darin zu liegen, Segensinhalte wie mütterliche Nähe, friedliche Ruhe, Licht und Wärme zu vermitteln. Die Pfeilerfigurine repräsentiert in besonderer Weise die Schutzgottheit einer Familie. Sie bot dieser Segen und Schutz im Alltag, schenkte aber auch noch den im Grab liegenden Verstorbenen ihre mütterliche Nähe.<sup>355</sup>

§ 195. Läßt sich die durch die Pfeilerfigurinen dargestellte Göttin auch namentlich identifizieren? Die im oben genannten Heiligtum in Sarepta verehrte Göttin ist inschriftlich als Tinnit-‘Astarte identifiziert (Pritchard 1982; 1988: 7f). Im Juda des 7. Jhs. dürfte die Göttin eher als *Aschera* identifiziert worden sein.<sup>356</sup> Die mit der Göttin assoziierte Taube könnte

---

<sup>355</sup> Solange sich diese in der post-mortal personalen Übergangssituation befanden, d.h. in der Situation, in der die Gebeine noch intakt waren. Die Persönlichkeit eines oder einer Verstorbenen erlosch erst mit der Desartikulation, wenn – spätestens bei erneuter Verwendung der Grablage – die Gebeine in die Grube weggeräumt wurden.

<sup>356</sup> So zu Recht Ahlström 1984: 22; Hestrin 1987a: 222; 1991: 57 u.a. Holladay (1987: 279) und daran anschließend Braulik (1991: 109f.116) rechnen mit der Mög-

zwar für 'Astarte sprechen, läßt eine eindeutige Entscheidung aber nicht zu, da erstens die Relation von Pfeilergöttin und Taube nicht ganz klar ist und zweitens die Taube auch mit Aschera verbunden sein kann (s.o. Abb. 214). Literarische Hinweise für eine Verehrung der 'Astarte in Juda fehlen, in bezug auf Jerusalem sind sie äußerst spärlich. Die Kultstätte der 'Astarte von Sidon, die Salomo eingerichtet haben soll (1 Kön 11,5.33), wird zwar von 2 Kön 23,13 als zur Zeit Joschijas auf dem Ölberg noch existierend vorausgesetzt. Aber darüber hinaus erfahren wir über 'Astarte in Juda nichts, so daß es sich bestenfalls um einen begrenzten Kult unter königlicher Protektion gehandelt haben kann, der keinen Einfluß auf die breite Religiosität des Landes nahm. Abb. 323, die dort erkennbare Tradition der ‚Zweig Göttin‘, die eben angesprochenen mütterlichen Züge der Göttin, ihre Popularität wie evtl. auch ihre besondere Verbreitung im Einzugsgebiet von El-Gottheiten (Juda und Ammon) sprechen insgesamt dafür, daß die Gestalt in Juda als Aschera zu identifizieren ist.<sup>357</sup>

Dies darf nun allerdings kein Grund sein, handkehrum die Objektgattung Pfeilerfigurinen mit den biblischen <sup>357</sup> *ʿašērīm* „Ascheren“ zu identifizieren, wie dies zuerst Patai (1967: 29-52, bes. 35) und im Anschluß daran Engle (1979: bes. 52f.71.102) gemacht haben.<sup>358</sup> Ascheren, oft zusammen mit Altären und Masseben genannt (Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; 16,21f u.ö.), gehörten zur Ausstattung von Freilicht- und anderen

---

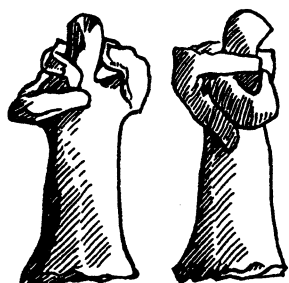
lichkeit einer synkretistischen Verbindung von Aschera und 'Anat/'Astarte, doch spricht nichts für diese Annahme. Wenning spricht allgemein von „der Göttin“, favorisiert aber eine Identifikation mit Aschera (1991b: 91-94).

Olyan (1987b) hat jüngst in Jer 2,27a, wo ein Stein (d.h. wohl eine Massebe) als „Gebärerin“ und ein Holz (die Aschere?) als „Vater“ bezeichnet werden, einen – polemisch überkreuzten – Hinweis auf Ascheras Mutterfunktion im Juda des 7. Jhs. erkennen wollen (vgl. Smith 1990: 92).

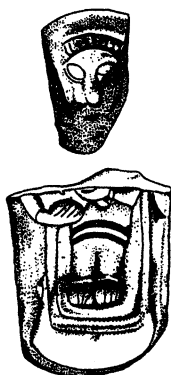
<sup>357</sup> An dem Beispiel wird wieder einmal deutlich, was Bilder von Namen trennt und was die Kenntnis des einen oder des andern für die Religionsgeschichte bedeuten kann (vgl. § 228): Für das *bildsemantische* Verständnis der Pfeilerfigurinen reicht ihre Bestimmung als Darstellungen „der Göttin“ (wobei allerdings die Abhebung von der zeitgenössischen ‚nackten Göttin‘ wichtig ist, s.u. § 196). „Die Göttin“ und ihr Image hat transkulturelle Bedeutung. Ihre namentliche *Identifikation* ist für die Religionsgeschichte einer bestimmten Region, Ethnie oder Gruppe von Bedeutung. Der Bildtyp der Pfeilerfigurinen könnte aus Phönizien stammen, doch hieß die so dargestellte Göttin dort mit Sicherheit nicht Aschera, da dieser Name in der phönizischen Religion des 1. Jts. keine Rolle spielt. Die Identifikation der ‚Pfeilergöttin‘ als Aschera gilt nur für Juda, die als Tinnit nur für den phöniko-punischen Raum. Zum Verhältnis von Tinnit und Aschera vgl. Maier 1986: 96-121; Olyan 1988: 53-61.

<sup>358</sup> Vgl. auch Braulik (1991: 110 mit Anm. 14). Zur Kritik vgl. Winter 1983: 557; Hadley 1989: 240-243.





326



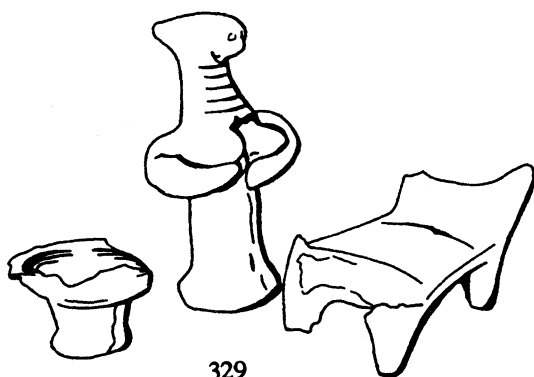
327a



327b



328



329

Lokalheiligtümern (Ri 6,25-30) und dürften im Regelfall als Kultsymbol in Gestalt des stilisierten Baumes zu identifizieren sein (s.o. S. 262f). Die typischen Verben der Vernichtung von Ascheren (Abhacken, Abschneiden, Ausreißen, Verbrennen u.ä.) lassen sich nicht auf Pfeilerfigurinen beziehen, die nur zerschlagen werden konnten.

Das Kultsymbol, das Jahwe bei- und untergeordnet zur Vermittlung seines Segens und als numinoses Machtsymbol im israelitischen Kult jahrhundertlang präsent gewesen war, „bot ... zu jeder Zeit Einlass für den Fruchtbarkeits- und Göttinnenkult, dem es ja entstammte“ (Schroer 1987a: 43f). Episodisch könnte dies im 9. Jh. mit Maachas Kultbild in Jerusalem der Fall gewesen zu sein (1 Kön 15,13). Viel konsequenter wurde die Verehrung einer anthropomorphen Aschera offenbar im 7. Jh. betrieben. Während mehreren Jahrhunderten war die israelitische bzw. jüdische Aschera fast ausschließlich in Gestalt des stilisierten Baumes präsent gewesen und der Bezug zu einer weiblichen Gottheit dabei stark in den Hintergrund getreten (vgl. aber §§ 122, 130, 137, 142 zum Aspekt der Transparenz des Symbols). Nach einer langen Phase fast ausschließlich nicht-anthropomorpher Darstellung hat sich ihr Image in der EZ II C dann wieder stärker hin zur anthropomorphen, eindeutig personalisierten Gestalt verschoben. Dieselbe Tendenz zur anthropomorphen Darstellung konnten wir oben (§ 178ff, 183) ja auch in bezug auf den El-gestaltigen Mondgott (bzw. lunaren El) feststellen. Angesichts dieser Tendenz ist es naheliegend anzunehmen, daß das im 7. Jh. unter Manasse angefertigte Kultbild für die Aschera (2 Kön 21, 7), das bis zur joschijanischen Reform im Jerusalemer Tempel stand (2 Kön 23,6f), nun ebenfalls gynaikomorphe Gestalt gehabt haben dürfte. Die „linnenen Kleider“, die laut 2 Kön 23,7 vor Joschijas Reform von weiblichem Tempelpersonal für die Jerusalemer Aschera gewebt wurden, lassen sich jedenfalls zwangslos mit der These einer gynaikomorphen Aschera Manasses wie auch mit dem ikonographischen Befund vereinbaren, wonach die Göttin gerade in der EZ II C bevorzugt – wenn nicht sogar ausschließlich – bekleidet dargestellt wurde. Manasse hätte dann einer in der EZ II C in der Familienfrömmigkeit wiederbelebten ‚kanaanäischen‘ Tradition gewissermaßen ihre offizielle Konsekration verliehen. Trifft diese Vermutung das Richtige, so wäre einmal mehr ein Indiz für die enge Interdependenz von offizieller Nationalreligion und persönlicher bzw. Familienfrömmigkeit gewonnen, die kaum je als völlig getrennte Religionssphären nebeneinander existiert haben. Auch das oben (S. 377) angesprochene Problem, warum die Pfeilerfigurinen gerade im Juda des 7. Jhs. so ungemein populär waren, könnte in Ver-

bindung mit dem staatlich geförderten Kult einer gynaikomorphen Aschera mindestens eine Teilantwort finden.

§ 196. In den Nachbar- und Grenzregionen Judas sind in nicht-funerären Kontexten weiterhin Darstellungen belegt, welche in Fortführung einer sb-zeitlichen Tradition (s.o. Abb. 121-122) eine mehr oder weniger realistisch dargestellte ‚*nackte Göttin*‘ zeigen und deren erotischen Aspekt betonen. Als Beispiel sei hier eine fragmentarische Terrakotta-plakette aus Aschdod in Philistää genannt (Abb. 330; vgl. Dothan 1971: 138f Fig. 64), wo diese Tradition der ‚*nackten Göttin*‘ nie ganz abgebrochen war (s.o. Abb. 217a). Nackt erscheint die Göttin auch auf einer Plakette aus der Kultstätte E 207 in Samaria (Crowfoot u.a. 1953: Pl. 11,6). Zwei Model aus dem im judäisch-philistäischen Grenzgebiet gelegenen Tel Bataš (s.o. Abb. 217b-c) zeigen, daß man dort im ausgehenden 8. Jh. die ‚*nackte Göttin*‘ ebenfalls gekannt und verehrt hat. Im 7. Jh. aber sind in Juda derartige Darstellungen offenbar nicht mehr belegt, im Gegensatz etwa zu Ammon, wo die ‚*nackte Göttin*‘ noch auf zwei Namenssiegeln vorkommt (Avigad 1977). Es legt sich nahe, die ‚*nackte Göttin*‘ der EZ II C im Gegensatz zur bekleideten Aschera als ‚*Astarte* zu identifizieren. Das Fehlen der Nacktdarstellungen in Juda stimmt mit der literarischen Überlieferung überein, wonach ‚*Astarte* besonders in den Küstenregionen breite Verehrung genoß, in Juda aber keine größere Bedeutung hatte.

Die Ikonographie der hebräischen Namenssiegel hatte in der EZ II B *e silentio* die Bedeutungslosigkeit anthropomorpher Götinnendarstellungen, erst recht der ‚*nackten Göttin*‘ im Israel oder Juda des 9. und 8. Jhs. bezeugt. Die Darstellung auf einem Skaraboiden aus Sardonyx, der einem gewissen ...? ]g' l bn š' l gehört hat (zur Namensinschrift Lemaire 1990b) und ins ausgehende 8. oder frühe 7. Jh. zu datieren ist, kommt deshalb überraschend. Das Siegel zeigt eine *en face* dargestellte nackte Göttin mit Hörnern, vier Flügeln und sternförmigen ‚*Blumen*‘ in den Händen (Abb. 331a). Wie die von Abb. 323 ist auch diese Göttin in der lokalen israelitischen oder judäischen Glyptik ohne Parallele. Frontal dargestellte vierflügelige Götinnen finden sich im 8./7. Jh. bevorzugt auf eindeutig assyrischen oder assyrisierenden Siegeln (Winter 1983: 187-191 mit Abb. 172-181); die Göttin trägt dort allerdings meist einen Hörnerhelm und hält den Kopf zur Seite gedreht (zur Traditionsgeschichte vgl. Abb. 53). Das Hörnerpaar von Abb. 331a findet sich auf keiner dieser Parallelen; es ist hier von der ägyptischen Isis auf die nackte Göttin übertragen worden.

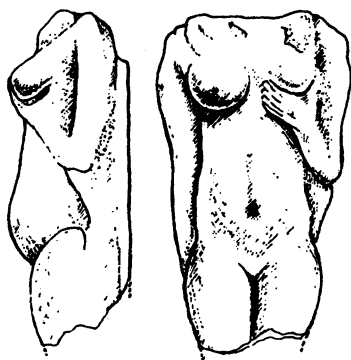
Wie häufig bei diesen Siegeln ist der Herkunftsort nicht bekannt; das Stück wird aus paläographischen Gründen als „hebräisches“ Siegel klassifiziert. Wenn es in Israel gefunden worden sein sollte, ist es doch sehr fraglich, ob es auch dort hergestellt wurde. Eher handelt es sich um ein teures Importstück aus einer Werkstatt der nördlichen Levante. Die einzelnen Zeichen der Namensinschrift sind derart verstreut über die Siegelfläche verteilt, daß man annehmen muß, es handle sich um ein zunächst anepigraphisches Bildsiegel, dessen Besitzernamen erst sekundär hinzugefügt wurde (vgl. Bordreuil 1986a: 47).

§ 197. Die durch die Sternblumen gegebene astrale Konnotation dieser Göttin läßt die Frage aufkommen, ob es sich vielleicht um die im frühen 6. Jh. in Juda und Jerusalem verehrte „Himmelskönigin“ (\**malkat ha=šamayim*) handelt (Jer 7,16-20; 44,15-19.25). Wir haben oben in § 171 deren Beziehungen zur assyrischen Ishtar und die ikonographischen Belege für deren Bekanntheit im Palästina der EZ II C notiert, gleichzeitig aber auch feststellen müssen, daß die „Himmelskönigin“ wohl kaum *nur* die assyrische Göttin selbst gewesen sein dürfte, da die ikonographischen Belege ihre lokale Rezeption in Juda oder Jerusalem nicht belegen können. Die Göttin von Abb. 331a, vermutlich ‘Astarte, mit ihrer Verbindung assyrischer und phöniko-, kanaanäischer‘ Aspekte auf einem hebräischen Namensiegel wäre eine naheliegendere Kandidatin für die Jerusalemer „Himmelskönigin“ – aber die Darstellung ist zu singular, als daß wir sie zuversichtlich für eine so populäre Gestalt wie die „Himmelskönigin“ beanspruchen könnten.

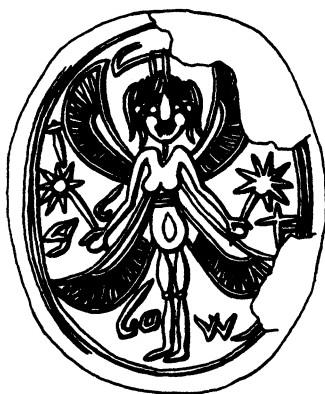
Wer aber war die jüdische „Himmelskönigin“? In jüngerer Zeit hat besonders S. Olyan die Identifikation dieser Göttin mit ‘Astarte vertreten (1987a), während K. Koch für eine Identifikation mit Aschera plädiert (1988: bes. 107-109). Die Identifikation der „Himmelskönigin“ ist deshalb besonders problematisch, weil einerseits ihr Epithet sehr allgemein ist und sich nicht nur neben das assyrische *šarrat šamê* (für Ishtar, s.o. § 171), sondern auch neben das ägyptische *nb.t p.t* „Herrin des Himmels“ (für Hathor, ‘Anat<sup>359</sup>, ‘Astarte, ‘Qudschu‘, Ishtar)<sup>360</sup> und das aramäische *mlkt šmyn* von Hermopolis (‘Anat?) stellen läßt, und weil andererseits bislang keine einzige Inschrift aus dem Juda des 7./6. Jhs. bekannt geworden ist, die eine Göttin namentlich erwähnt

<sup>359</sup> S.o. § 50.

<sup>360</sup> Allerdings ist das ägyptische Epithet nur in Quellen des 2. Jts. belegt; ihm entspricht ugaritisch *b ʾlt šmm rmm* für ‘Anat. Olyan hat zu Recht die Unergiebigkeit von Epitheta des 2. Jts. für die Frage der Identifikation der jeremianischen „Himmelskönigin“ betont.



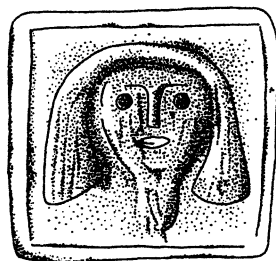
330



331a



331b



332

würde. Olyans Diskussion phöniko-punischer Quellen – in denen der Titel „Himmelskönigin“ nicht belegt ist! – und sein Hinweis auf die in hellenistischer Zeit als Aphrodite Ourania (< ‘štrt šmm) verehrte Stadtgöttin von Aschkelon können zwar wahrscheinlich machen, daß in den phönizischen und philistäischen Küstenstädten am ehesten ‘Astarte, die Paredros des Ba‘alšamem, als „Himmelskönigin“ titulierte worden wäre. Dies könnte evtl. für die Identifizierung der ‚nackten Göttin‘ von Abb. 331a von Bedeutung sein, hilft uns aber bei der Identifikation der jüdischen „Himmelskönigin“ nicht weiter, weil wir in Jerusalem und Juda im 7./6. Jh. weder mit der Verehrung Ba‘alšamems noch mit einem breit praktizierten Kult der ‘Astarte rechnen können.<sup>361</sup> Eindeutig bezeugt sind hier im 7. Jh. hingegen eine jahwistische El-Religion (s.o. § 178ff) und – als deren weibliches Korrelat – die Verehrung der Aschera.

Es ist immer wieder gesehen worden, daß der Kult der „Himmelskönigin“ nicht schichtspezifisch auf den *plebs* beschränkt war (vgl. bes. Jer 44,17.21 den Hinweis auf die „Könige und hohen Beamten“), wohl aber seine Beschreibung in Jer 7 und 44 in den Bereich der Familienfrömmigkeit weist, wobei die Frauen eine Hauptrolle spielen (Jer 7,18; 44,15.19.25; vgl. Winter 1983: 564; Wacker 1991b: 149f). Ziel dieses Kultes war die Vermittlung von Segen im Sinne von ausreichender Nahrung, Gesundheit und Sicherheit (Jer 44,17f).<sup>362</sup> Die „Himmelskönigin“ hatte offenbar denselben Zuständigkeitsbereich wie „Jahwes Aschera“ in Kuntilet ‘Ağrud und Hirbet el-Qom – mit dem Unterschied, daß letztere noch nicht wie die „Himmelskönigin“ als selbständig agierende Größe wirkte. Die von K. Koch vertretene These, die jüdische „Himmelskönigin“ sei die mit der assyrischen Ishtar identifizierte *Aschera*, hat von daher einige Plausibilität für sich.<sup>363</sup> Berück-

---

<sup>361</sup> Ähnliche Einwände wären gegen die mit denselben Quellen operierende These von S. Ackerman zu erheben, die „Himmelskönigin“ sei als synkretistische Verbindung von Ishtar und ‘Astarte zu verstehen (1989: 110-116). „Gerade bei religionsgeschichtlicher Fragestellung bleibt zu fordern, daß die Untersuchung wirklich historisch vorgenommen, also mit Entwicklungen, Umbrüchen, regionalen Verschiedenheiten gerechnet wird. Es nutzt nichts, eine pauschale Gesamtschau altorientalischer Belege zu bieten. Vielmehr sind die jeweils einschlägigen Texte ... zuerst in ihrem eigenen geschichtlichen Kontext zu interpretieren. Dann aber spricht für Jerusalem im vorexilischen Zeitalter nichts für Aschtarte“ (Koch 1988: 109).

<sup>362</sup> Das Argument von Jer 44,17f ist besonders plausibel, wenn es sich auf die lange Zeit der Prosperität Judas unter Manasse bezieht.

<sup>363</sup> Kochs Hinweis auf Räucher und Räucherpriester (2 Kön 23,4.8; Jer 44,17-19.25; aaO. 107f) kann die Identifikation der Aschera mit der „Himmelskönigin“ kaum stützen. Astral-uranischer Charakter und Beehrung durch Räuchern bleiben in

sichtigt man außerdem, daß sich der ‚Sitz im Leben‘ in der nicht schichtspezifischen Familienfrömmigkeit und der Kompetenzbereich der „Himmelskönigin“ weitgehend mit dem der Aschera-Pfeilerfigurinen deckt<sup>364</sup>, so legt sich insgesamt eine Identifikation von „Himmelskönigin“, ‚Pfeilergöttin‘ und Aschera nahe (so zuletzt Wenning 1991b: 93f). Zwar verlautet in Jer 7 und 44 nichts über Kompetenzen der „Himmelskönigin“ im funerären Bereich, während umgekehrt die Pfeilerfigurinen keinerlei uranisch-astrale Attribute aufweisen. Der Grund für diese Diskrepanz dürfte aber darin liegen, daß einerseits die Sorge für die Verstorbenen traditionell zum Segenswirken der palästinischen Göttin, andererseits die spezifische Astralgestalt zum exklusiven Image der assyrischen Ishtar gehörte. Verbanden sich in Gestalt und Kult der „Himmelskönigin“ die palästinische Aschera und die assyrische Ishtar, so doch ohne all ihre Eigenschaften miteinander zu teilen.

Der genannten Diskrepanz und ihrer traditionsgeschichtlichen Deutung entspricht der ikonographische Befund insofern, als er die beiden Pole der mit der „Himmelskönigin“ verbundenen Vorstellungen dokumentiert – auf Seiten der Glyptik die assyrische Ishtar-Komponente, auf Seiten der lokalen Terrakottaproduktion die jüdische Aschera-Komponente –, nicht aber ihre Verschmelzung in einer göttlichen Gestalt – es sei denn, ein ganz singuläres hebräisches Namensiegel (Abb. 331b = Bordreuil 1986a: Nr. 58) könne in dieser Weise verstanden werden. Das Siegel verbindet stilistische Merkmale assyrischer, urartäischer und phönizischer Glyptik. Es zeigt eine vierflügelige Göttin über einem stilisierten Palmettbaum, ihr gegenüber auf einem geflügelten, menschenköpfigen Stier (\**aladlammû*, oft irrtümlich als *lamassu* bezeichnet) einen zweiflügeligen, bärtigen Gott. Wie bei Abb. 331a dürfte es sich um ein zunächst anepigraphisches Bildsiegel handeln, dem sekundär ein Besitzernamen hinzugefügt wurde. In einer lokalen *interpretatio judaica* hätte der jüdische Besitzer die Konstellation auf Jahwe (über einem ‚Keruben‘, vgl. Ps 18,11) und Aschera als „Himmelskönigin“ (über dem stilisierten Baum) beziehen können.

Abgesehen von diesem singulären Stück bleibt der ikonographische Befund für eine mit uranischen Zügen ausgestattete Aschera, der ihre Identifikation mit der „Himmelskönigin“ stützen könnte, spärlich. Dies ist umso irritierender, als die biblische Überlieferung von der „Himmelskönigin“ geradezu nach einer ikonographischen Erhellung ruft, haben

---

der EZ II C nicht auf Aschera/Ishtar und „Himmelskönigin“ beschränkt (vgl. nur 2 Kön 23,5!).

<sup>364</sup> S.o. Anm. 345.

doch laut Jer 44,19 die nach Ägypten geflohenen Judäerinnen der „Himmelskönigin“ Aschekuchen gebacken, „um sie abzubilden“ (*le=ha ʿaṣībāh*). Zur Illustration der Kuchen mit dem Bild der Göttin wird gerne auf Gebäckformen des 18. Jhs. v. Chr. aus Mari verwiesen, die eine auf einer Bank sitzende ‚nackte Göttin‘ darstellen (Winter 1983: 568f mit Abb. 519; Schroer 1987a: 277 mit Abb. 99). Ein Tonstempel aus Ramat Raḥel, der in Str. V (Ende 8.-7. Jh.) gefunden wurde, bietet vielleicht eine näher liegende, da judäische und ungefähr zeitgenössische Veranschaulichung (Abb. 332; vgl. Aharoni 1962: 42). Daß es sich bei dem Stück mit ungefähr quadratischer Basis (41 x 43 mm) um ein Siegel oder um ein Model für Terrakottaappliken oder -köpfchen handelt, ist angesichts des Materials und der groben Gravur nicht anzunehmen<sup>365</sup>; als Teigstempel wäre das Stück aber sehr gut verwendbar. Im Zusammenhang mit der oben angesprochenen Verschiebung im Image der Göttin ist besonders hervorzuheben, daß der Stempel nur das Gesicht – ohne das geringste Attribut! – abbildet. Offenbar genügte dies für die Evokation der Göttin, auch der „Himmelskönigin“. Trifft die Identifikation zu, dann ließe sich hier eine methodologische Beobachtung anschließen: Bilder und Namen bzw. Titel müssen nicht immer parallel zueinander stehen, sondern können *verschiedene* Aspekte ein und derselben Gestalt betonen.

§ 198. Darstellungen von männlichen Gestalten in Terrakotta sind – über alle Perioden hinweg – generell seltener als solche von Frauen bzw. Göttinnen. Das Auftauchen von *Reiterfiguren* in der EZ II C ist deshalb ein auffälliges Phänomen, das hier durch zwei Belege aus Lachisch illustriert werden soll: Abb. 333a ist in Grab 106 gefunden worden; obwohl der Kopf des Reiters abgebrochen ist, läßt sich erkennen, daß die Statuette recht sorgfältig modelliert worden ist und eine realistische Darstellung von Pferd und Reiter bieten sollte (beachte v.a. Zügel und Stirnschmuck oder Mähne). Abb. 333b aus Grabhöhle 1002 ist viel schematischer; das Pferd ist ein Vierbeiner ohne klare zoologische Charakteristika, und der ‚Reiter‘ ist ohne Andeutung von Beinen einfach auf den Rücken des Vierbeiners gedrückt worden.<sup>366</sup> Das Ge-

<sup>365</sup> Der Stempel wird heute im Israel Museum aufbewahrt; die IAA-Kartei registriert es als hellenistisch-römisch (Hinweis von Dr. B. Sass, Jerusalem). Der Grabungsbericht liefert allerdings kein Indiz, eine Intrusion in Str. V anzunehmen. Ein Blick auf römische *terra sigillata* aus Ramat Raḥel (Aharoni 1964: Pl. 7, bes. 3-4) zeigt, daß der Stempel von Abb. 332 von daher nicht verstanden werden kann.

<sup>366</sup> Eine Unterscheidung zwischen dem Typ des „Reiters“ und dem „Typ, bei dem die Standfigur des Gottes auf den Rücken des Pferdes gestellt ist“ (vgl. Abb. 333b), wie



sicht des ‚Reiters‘ erinnert mit der durch Zusammenkneifen gewonnenen ‚pinched nose‘ an die schematische Variante der Pfeilerfigurinen der Göttin (Abb. 321c und 329). Im Gegensatz zu den letzteren gibt es bei den Pferd-und-Reiter-Statuetten der EZ II C keine Belege mit matrizengeformtem Kopf.<sup>367</sup>

Solche Pferd-und-Reiter-Statuetten sind in der EZ II C dutzendweise belegt: Holland registrierte bereits vor 15 Jahren 117 eindeutige Belege (1977: 130 Typ D VI-XVI). Zählt man Pferdefragmente dazu, bei denen die Zugehörigkeit zum Pferd-und-Reiter-Typ aufgrund von Zügel- oder Halfterdarstellung wahrscheinlich ist, erhöht sich die Zahl auf 328 Exemplare (ebd. 125). Zusammen mit einfachen Pferdedarstellungen ohne Zügel oder Halfter ergibt sich eine Mindestsumme von 450 Exemplaren, eine Anzahl, die mittlerweile deutlich überschritten sein dürfte und diejenige von Bovinen- oder anderen Tierdarstellungen klar übertrifft. Alleinstehende Pferdeterrakotten können allerdings nicht generell als *pars-pro-toto*-Darstellungen der Reiterstatuetten verstanden werden, und ebensowenig wie bei den Bovinendarstellungen (s.o. § 119) darf generell davon ausgegangen werden, daß sie immer eine Gottheit repräsentierten.

Größere Fundkonzentrationen von Pferd-und-Reiter-Statuetten hat Holland in Samaria (25), Megiddo (14), Tell en-Nasbe (16), Gezer (21), Bet-Schemesch (13), Lachisch (8), Tell Gemme (32) und Jerusalem (119!) notiert (aaO. 126f; vgl. 148f). Die Pferd-und-Reiter-Statuetten konzentrieren sich offenbar weniger exklusiv auf Juda als die Pfeilerfigurinen der Göttin. Die Fundkontexte sind aber grundsätzlich dieselben wie bei den Pfeilerfigurinen: Häuser, Gräber und Kultstätten (E 207 in Samaria und Höhle 1 in Jerusalem, s.u. § 201). Auch hier haben wir es also mit einem Phänomen der sog. ‚privaten‘ Frömmigkeit zu tun. Da die Pfeilerfigurinen und die Pferd-und-Reiter-Statuetten nie eindeu-

---

sie Wenning (1991b: 94) vorgeschlagen hat, läßt sich angesichts der vielen Zwischenstufen kaum halten. Wenning ist laut brieflicher Mitteilung vom 4.10.91 mittlerweile von dieser Differenzierung abgekommen und sieht wie wir in beiden Formulierungen Darstellungen eines Reiters. Dann entfällt aber auch sein Versuch, den zweiten Typ in Anlehnung an assyrische Schamasch-Darstellungen „als Epiphaniedarstellung eines Gottes auf dem Pferd“ zu erklären (1991b: 94).

<sup>367</sup> Wenning will dies so erklären, „daß die rein anthropomorphe Darstellung des Gottes vermieden werden sollte. Welcher Gott auch immer in den Statuetten gesehen wurde, der Verzicht auf ein Abbild Jahwes in Menschengestalt ... wirkte sich hier aus“ (1991b: 96). Aber auch mit zusammengekniffenem Gesicht bleiben die Reiter immer noch deutlich anthropomorph. In der EZ III und persischen Zeit wird die Ausführung des Gesichtes dann dank der Verwendung von Matrizen sorgfältiger (vgl. z.B. Tufnell 1953: Pl. 33,1.5; Stern 1982: 167).

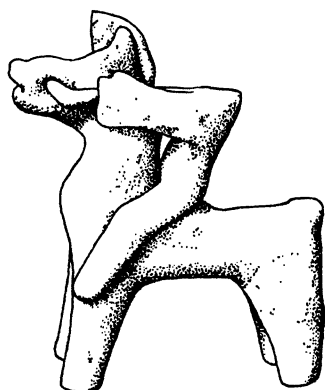
tig zusammen gruppiert gefunden worden sind – wo sie im gleichen Grab vorkommen, dürften sie in der Regel von verschiedenen Begräbnissen stammen<sup>368</sup> –, ist es kaum ratsam, für die beiden Typen bzw. die durch sie repräsentierten Gottheiten eine Paredros-Relation anzunehmen (anders Wenning 1991b, der den Reiter für den Paredros der Aschera hält<sup>369</sup>).

§ 199. Seit dem Fund einer großen Zahl von Pferd-und-Reiter-Statuetten in Jerusalem sind diese wiederholt mit den in 2 Kön 23,11 genannten „Pferden, welche die Könige von Juda der Sonne (bzw. dem Sonnengott, *la=šæmæš*) gestiftet hatten“, in Verbindung gebracht worden, wobei darauf hingewiesen wird, daß manche der Pferde zwischen den Ohren eine Art Scheibe tragen (**Abb. 334a-b**), die als Sonnenscheibe zu interpretieren sei (McKay 1973: 33f; Ahlström 1984: 12f.22f; Schroer 1987a: 297f; Smith 1990: 116 u.v.a.). Schon ein Vergleich von Abb. 334a-b mit 333a zeigt aber, daß die ‚Scheibe‘ auch als Stirnlocke oder Mähne mit Stirnschmuck interpretiert werden könnte (vgl. Holland 1977: 149-151). Verzichten grobe Beispiele des Pferd-und-Reiter-Typs wie Abb. 333b in der Regel auf die Wiedergabe von Halfter und Zügel, so fällt bei vielen sorgfältiger gestalteten Pferdedarstellungen auf, wie sehr die Koroplasten sich gerade um Schmuck und Zaumzeug bemüht haben (vgl. Yadin 1960: 103,8-9; 1961: Pl. 177,22; 216,16; Macalister 1912: II 9-11 mit Fig. 211; May 1935: Pl. 36 u.ö.). Auch bei einem älteren Pferdeköpfchen aus Hazor Str. IX B (um 900), das zwischen den Ohren eine Scheibe mit Kreuz trägt und schon vom Ausgräber auf die Pferde des Sonnengottes von 2 Kön 23,11 bezogen wurde (**Abb. 335**; vgl. Yadin 1975: 188f), läßt sich die Scheibe als Stirnschmuck verstehen (beachte daneben Halfter, Zügel und dreieckiges Stirnschild). Eine solare Bedeutung des runden Stirnschmucks kann nicht ausgeschlossen werden, doch heißt dies noch nicht, daß die Pferde- bzw.

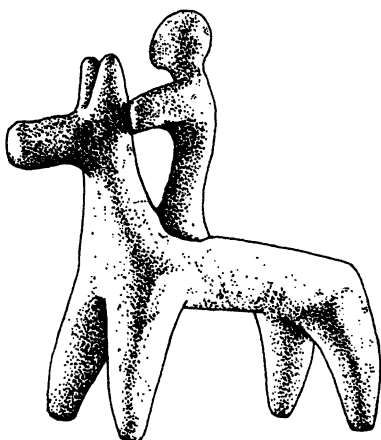
---

<sup>368</sup> „Von der Befundsituation her ist nirgends die Gruppierung von zwei Statuetten gesichert“ (Wenning 1991b: 90).

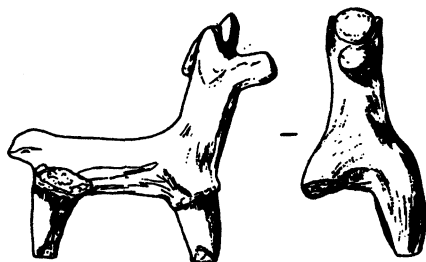
<sup>369</sup> Wenning deutet eine Pfeilerfigurine ohne Brüste aus Grab 5 in Bet-Schemesch als Darstellung eines männlichen Gottes und interpretiert diesen als Paredros der durch eine fragmentarische Pfeilerfigurine mit Brüsten repräsentierten Göttin aus dem gleichen Grab (Mackenzie 1912-1913: Pl. 41; vgl. Wenning, aaO. 96f). Doch ist weder die Gruppierung der beiden Figurinen zu einem Paar noch die Deutung der intakten als einer männlichen Figur gesichert. Dies gilt auch für einen ähnlichen Befund in Lachisch Grab 106 (Tufnell 1953: Pl. 27,1.3; vgl. Wenning, aaO. 97 Anm. 33). Ganz hypothetisch ist Wennings Identifikation der beiden Pfeilerfigurinen ohne Brüste mit dem Reiter der Pferd-und-Reiter-Konstellatioh.



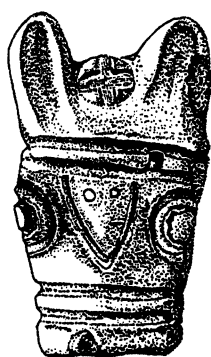
333a



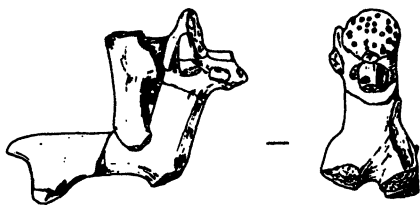
333b



334a



334b



335



336

Reiterterrakotten den Sonnengott repräsentieren. Eher dürften sie zwischen diesem (dem solar konnotierten Jahwe?) und den Menschen *vermittelt* haben. Laut 2 Kön 23,11 wurden gleichzeitig mit den Pferden auch „die *Wagen* des Sonnengottes“ aus dem Tempelareal geschafft. Bei den genannten Pferden scheint es sich um lebende Tiere, vielleicht Zugtiere für die Wagen<sup>370</sup> gehandelt zu haben. Diese Tiere wurden von einem *sārīs* versorgt, d.h. von einem Beamten mit zivilem, nicht religiösem Titel assyrischer Herkunft. Der Gebrauch von Pferden und Götterwagen ist typisch für die assyrische Divination in der Sargonidenzeit (Ende 8./7. Jh.), bei der gerade der allwissende Sonnengott Schamasch eine zentrale Rolle spielte (vgl. Spieckermann 1982: 245-256). Die Pferde dienten somit wohl als Medien für die Divination, die Wagen setzten den unsichtbaren Gott gegenwärtig.

Wenn aber Pferde und Wagen des Sonnengottes diesen typisch assyrischen, von den „Königen Judas“ (Hiskija und/oder Manasse?) vermutlich im Blick auf *Jahwe* als Sonnengott eingeführten und am Rande des Tempelareals stationierten divinatorischen Brauch voraussetzen, dann lassen sich 2 Kön 23,11 und Pferde- bzw. Pferd-und-Reiter-Figurinen kaum direkt aufeinander beziehen. Die letzteren haben keine erkennbare divinatorische Funktion, sondern gehören in den Rahmen der Familienfrömmigkeit, wo sie wie die Pfeilerfigurinen göttlichen Schutz oder Segen zu vermitteln hatten.

§ 200. Reiter finden sich vereinzelt aber auch in der palästinischen Glyptik der EZ II C, etwa auf einem Skaraboiden aus Bet-Schean (Abb. 336). Hinter dem Reiter ist ein Stern zu sehen, vor ihm ein Zweig. Astralsymbol und Zweig erlauben hier keine Zuordnung zu einer bestimmten Gottheit.<sup>371</sup>

<sup>370</sup> Die neuassyrische Ikonographie der Sargonidenzeit bietet zwar eindeutige Belege für das Pferd als Attribut des Sonnengottes, wobei dieser dann jeweils auf einem Pferd stehend dargestellt wird (Schroer 1987a: bes. 288f mit Abb. 107). Die Vorstellung von pferdebespannten Sonnenwagen ist der neuassyrischen Ikonographie dagegen fremd. Literarisch sind für die Fahrt des Sonnengottes über den Himmel nur maultierbespannte Wagen belegt. Wenig hilfreich ist der Hinweis von Smith 1990: 122 Anm. 8 auf einen Ritualtext aus Boghazköy, der lebende Esel und Pferde des Sonnengottes nennt. Da es sich bei diesen offenbar um Zugtiere für den Prozessionswagen handelt, ist ihre Beziehung zu Schamasch ganz unspezifisch. Zu Darstellungen von Streitwagen in verschiedenen Medien s.u. Anm. 372.

<sup>371</sup> Skaraboide der EZ I-II A mit Darstellungen einer anthropomorphen Gestalt auf einem Pferd und einem Verehrer (Schroer 1987a: 294), die mit der reitenden Göttin 'Anat/'Astarte zu verbinden sein dürften (s.o. § 86), sind davon ebenso zu trennen wie jüdische Siegelabdrücke des ausgehenden 8. Jhs. auf *mlk*-Krügen aus Jerusalem,

Die namentliche Identifikation der palästinischen Reiter bedarf in jedem Fall einiger Umwege. Eine Identifikation mit dem Sonnengott selbst (Wenning 1991b: 94f) ist ausgeschlossen, da dieser weder in der neuassyrischen noch in der lokalen Ikonographie reitend dargestellt und auch in Texten nie als Reiter vorgestellt wird. Der gleiche Einwand kann gegen die Identifikation mit dem kriegerischen Ba'al (Stern 1989b: 27) geltend gemacht werden. Der Wettergott wird meist als Wagenfahrer vorgestellt (Ps 68,18; 104,3; Hab 3,8.15; Loretz 1990: 74f). Allerdings kann das vom Wetter- und Himmels Gott ausgesagte *RKB* (Ps 68,5; Jes 19,1) mehrdeutig sowohl „reiten“ als auch „im Wagen fahren“ bedeuten.<sup>372</sup> Auch der im 9. und 8. Jh. im nordsyrischen Zinçirli bezeugte *rākib'il*, der als Schutzgott der dortigen Dynastie gilt (vgl. McKay 1973: 32f; Olyan 1988: 52f), kann ebenso gut ein Wagenfahrer wie ein Reiter gewesen sein. Direkte Bindeglieder von *rākib'il* zu den palästinischen Reitern gibt es nicht. Die Gestalt dieses Gottes bietet sich aber insofern als Analogie zu den palästinischen Reitern an, als hier wie dort die betreffenden Größen spezifische Schutzfunktionen im Rahmen der Familienfrömmigkeit ausüben konnten und offenbar zur Sphäre eines Hochgottes vom El-Typ gehörten (in Zinçirli Ba'al-Ḥamon, in Juda Jahwe).

Die Relation von Hochgott und ihm zu- und untergeordneten Reitern läßt sich durch eine dekorierte Tridacna-Muschel illustrieren, die im babylonischen Sippar gefunden wurde, aber aus einer syrischen Werkstatt des 7. Jhs. stammt. Sie zeigt zwei Reiter, die einen bärtigen, segnenden Hochgott im Lotusnimbus flankieren (Stucky 1974: Nr. 21). Fragmente von solchen gravierten Muscheln mit assyrisierender syrophönizischer Ikonographie sind auch in Palästina gefunden worden, u.a. in Jerusalem (vgl. H. Weippert 1988: 660). Auf zwei fragmentarischen Stücken aus Arad (Abb. 337a; vgl. Brandl 1984) und Betlehem (Abb.

---

Aseka und Tell en-Naṣbe, die ein schreitendes Pferd zeigen (Barkay 1985; Schroer 1987a: 298 mit Abb. 120f; vgl. McCown 1947: 154 Fig. 35,6-7).

<sup>372</sup> Anmerkungshalber sei erwähnt, daß in der palästinischen Terrakottaproduktion der EZ II C selten auch – mehr oder weniger fragmentarische – Wagenmodelle belegt sind, z.B. in Megiddo (May 1935: Pl. 21 M 4724), Samaria (Crowfoot u.a. 1953: 77 Fig. B:7 = 82 Nr. 45) und Tell Gemme (Petrie 1928: 18, Pl. 39).

In der palästinischen *Glyptik* der EZ II C sind vereinzelt Darstellungen von pferdebespannten Streitwagen bezeugt, z.B. auf einem Siegelabdruck auf einem Krughenkel aus Hazor mit einem Fahrer (Yadin 1961: Pl. 196, 27) und auf zwei Skaraboiden aus Geser und Dan mit je drei Fahrern (Macalister 1912: III Pl. 209,12; Biran 1977: Pl. 37C). Letztere entfallen für eine Verbindung mit den Wagen des Sonnengottes ohnehin, während der eine Abdruck aus Hazor ein zu isolierter Beleg ist, um weitergehende Schlüsse zu erlauben.

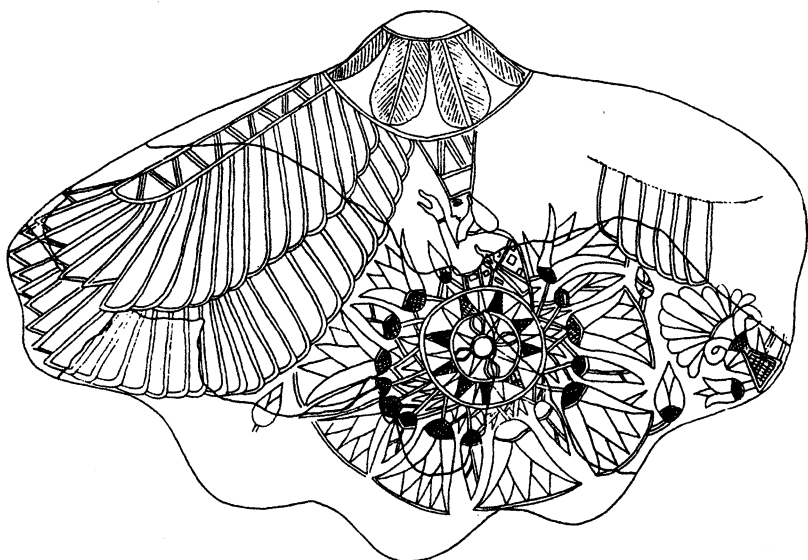
**337b)** ist der genannte Gott im Lotusnimbus zu sehen, hier allerdings ohne die Reiter. Ikonographisch vereinigt dieser Gott Aspekte von Sonnen- bzw. Himmelsgott (vgl. das Sonnensymbol im Zentrum des Nimbus) und Schöpfergott (Lotusnimbus) in sich.<sup>373</sup> Die Mischgestalt von menschlichem Oberkörper und ‚feurigem‘ Unterkörper erinnert wie die von Abb. 294 an Ez 1,26b-27 (vgl. Keel 1977a: 260-263). Vielleicht ist der Gott im Lotusnimbus mit „El, dem Schöpfer der Erde“ (ʿlqn ʿrṣ) zu identifizieren, der im 7. Jh. auch in Jerusalem verehrt wurde, hier vermutlich als ein besonderer Aspekt Jahwes als des Schöpfergottes (s.o. § 180).

Gehören die palästinischen Reiter wie die auf der Tridacna aus Sippar zur Sphäre eines derartigen El-artigen Himmels- und Schöpfergottes – der in Juda kaum ein anderer als Jahwe gewesen sein kann –, dann legt es sich nahe, die Terrakottastatuetten als populäre, anthropomorphe Repräsentationen des „Himmelsheeres“ zu verstehen. Semantisch kommt sowohl im Bildmotiv des Reiters (vgl. Jer 6,23!) als auch im Kollektivnamen „Himmelsheer“ der Aspekt kriegerischer Epiphanie zum Ausdruck. Die Tatsache, daß die Bezeichnung „Himmelsheer“ in Dtn 4,19; 17,3; 2 Kön 23,5; Jer 8,2 die Gestirne bezeichnet<sup>374</sup>, sollte nicht dazu verleiten, die kriegerische Konnotation des *šēbāʾ ha=šamayim* ganz zu verdrängen. „Himmelsheer“ ist eine für die EZ II C typische Sammelbezeichnung für die den ‚Höchsten Gott‘ umgebende Ratsversammlung (1 Kön 22,19), und zwar unter dem besonderen Aspekt ihres kriegerischen Potentials. Das „Himmelsheer“ ist die dem ‚Höchsten Gott‘ untergeordnete Armee von bewaffneten „Heiligen“ (Dtn 33,3), zu denen Bogenschützen, Wagen und auch Reiter gehören (vgl. 2 Kön 6,17; 7,6; Ps 68,18; vgl. P.D. Miller 1987: 54-64).

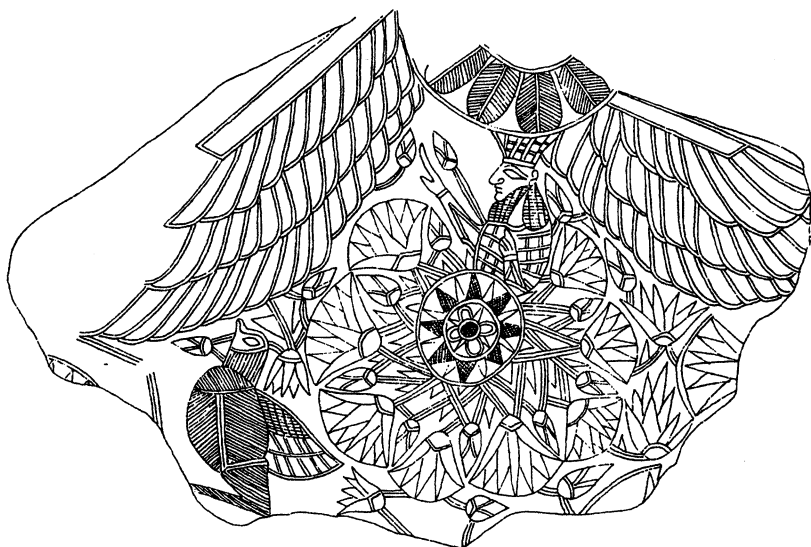
Im Gegensatz zu den weiblichen Pfeilerfigurinen, die eine einzelne Göttin darstellen und nicht beliebig multiplizierbar sind, scheinen die Pferd- und-Reiter-Statuetten zuweilen auch in kleinen Gruppen vorzukommen (vgl. Holladay 1987: 276 zu einem Befund aus Hazor). Dies könnte damit zusammenhängen, daß sie weniger individuiert gedacht wurden als die Göttin. Viel häufiger finden sie sich allerdings wie die ‚Pfeilergöttin‘ allein. Sucht man nach einer jüdischen Bezeichnung für eine solche Individuation des „Himmelsheeres“, dann legt sich dafür seitens

<sup>373</sup> Weder dieser Gott noch die Gestalt, zu der das darüber gewölbte Flügelpaar gehört, ist mit dem assyrischen „Mann/Gott in der Flügelsonne“ (s.o. Abb. 294) einfach identisch (gegen Wenning 1991b: 95 Anm. 26). Da Flügelpaar und Lotusnimbus nicht zusammengehören, kann ihre Trennung auch nicht der Ignoranz der Künstler angelastet werden (Stucky 1974: 62).

<sup>374</sup> Vgl. oben Anm. 329.



337a



337b

mehr oder weniger zeitgenössischer biblischer Texte der Titel des „Jahweboten“ (bzw. -engels, *mal'ak yhw*) nahe, der sowohl als persönliches Schutznumen (z.B. 2 Kön 1,3.15) wie auch als Verteidiger einer Stadt gegen ein ganzes Heer (2 Kön 19,35) auftreten konnte. Da sich die Reiterstatuetten noch in der EZ III ungebrochener Beliebtheit erfreuten, lassen sie sich auch mühelos nicht nur mit den „geheiligten“ Krieger des Jahwe-Heeres von Jes 13,3f (vgl. 40,26; 45,12) verbinden, sondern noch augenfälliger mit den Reitern der ersten Vision Sacharjas, die als berittene Polizei des Himmelsgottes Jahwe die Erde durchstreifen (Sach 1,7-11) und dieses Amt offensichtlich (wie später noch die „Wächter“ in Dan 4,10.14.20 oder die Schutzengel der Völker in Dan 10,13.21) vom vorexilischen „Himmelsheer“ geerbt haben. Die Reiterterrakotten in den palästinisch-judäischen Häusern und Gräbern der EZ II C scheinen jedenfalls als Schutzmächte und Mittler aus der Sphäre des ‚Höchsten Gottes‘ im Rahmen der ‚persönlichen Frömmigkeit‘ ähnliche Funktionen ausgeübt zu haben wie ihre viel späteren Nachfahren, die persönlichen Schutzengel (vgl. Ps 34,8; 91,11; Ijob 33,23; s.o. Abb. 308).<sup>375</sup>

Die Namen von „Himmelskönigin“ wie „Himmelsheer“ suggerieren die Vorstellung von weit entfernten, astralen Gottheiten, eine Vorstellung, die man im Juda der EZ II C von diesen Größen zweifellos *auch* hatte (s.o. § 184). Trifft die Identifikation von ‚Pfeilergöttin‘ als Aschera und „Himmelskönigin“ und die von Pferd-und-Reiter-Statuetten als Personifikationen des „Himmelsheeres“ bzw. Schutzengel aber auch nur ansatzweise das Richtige, dann zeugen sowohl die gynaikomorphe Aschera (Segensspenderin und gnädiges Antlitz) als auch die Reiterstatuetten davon, daß diese göttlichen Größen in der Volks- bzw. Familienfrömmigkeit der EZ II C auch in populärerer, anthropomorpher Nahgestalt als Segensmittler und Schutznumina präsent waren. Daß es eine vergleichbare, eindeutig identifizierbare Nahgestalt *Jahwes* in der ‚persönlichen Frömmigkeit‘ auch des 7. Jhs. nicht gegeben zu haben scheint, ist dann um so auffälliger. Bilder vom anthropomorphen, El als Mondgott (Abb. 304-307, vgl. Abb. 308), von einem geflügelten Gott auf einem Mischwesen (Abb. 331b) oder von einem segnenden Gott im Lotusnimbus (Abb. 337a-b) dürften zwar zu einem guten Teil die Vorstellungen geprägt haben, die sich die judäischen Besitzer der betref-

---

<sup>375</sup> Daß es im Image von „Himmelsheer“ und „Bote“ bzw. Engel Verschiebungen gegeben hat, die teilweise mit den je verschiedenen Konkretionen von Hofversammlung und Botenwesen in assyrischer, persischer und späterer Zeit zusammenhängen, liegt auf der Hand.



fenden Kleinkunstobjekte von Jahwe machten. Sie lassen sich aber nicht *tale quale* und exklusiv als Darstellungen Jahwes bezeichnen.

§ 201. Große Konzentrationen von Göttinnenfigurinen und Pferd- und Reiter-Statuetten sind an zwei Fundorten vom Ende des 8. Jhs. belegt: Im Bereich der Kultstätte *E 207 in Samaria* (Crowfoot u.a. 1938: 23f; 1957: 76-84.137ff) fanden sich nebst Hunderten von Koch-, Eß- und Trinkgefäßen und zahlreichen Lampen auch 26 Frauenfigurinen, darunter eine Plakette mit Darstellung einer ‚nackten Göttin‘ (ebd. Pl. 11, 6), 2 Model für Isis-Plaketten (s.o. Abb. 327a-b), eine Trommlerin (s.o. Abb. 190e) sowie 2 Reiter- und 34 Pferdefigurinen.<sup>376</sup> In der besser dokumentierten sog. *Höhle 1 in Jerusalem* (Holland 1977: 132-154; Franken/Steiner 1990: 44-50.125-129) wurde ebenfalls Koch-, Eß- und Trinkgeschirr (weit über 1200 Objekte!), Lampen, Räuchergeräte sowie an Kleinfunden u.a. 16 Frauen- und 5 Taubenfigurinen jeweils mit Pfeilerbasis (s.o. § 189f) und 21 Pferd- und/oder-Reiter-Figurinen gefunden. Viele Schalen enthielten Reste von Tierknochen (Rinder, Schafe und Ziegen), was ebenfalls nahelegt, daß der Ort für kultische Praktiken gedient haben muß. In E 207 wie in Höhle 1 sind mit Personennamen beschriftete Gefäße, offenbar Votivgaben, gefunden worden (S.A. Birnbaum in Crowfoot u.a. 1957: 11-19.21-25; Prignaud 1978). Einige Namen sind klar jahwistisch (ywyš‘ in Samaria, ʾlyhw in Jerusalem), und auch die nicht-theophoren Namen lassen keinen Zweifel daran, daß der in E 207 gepflegte Kult – trotz möglicher Fremdeinflüsse – von Israeliten und Israelitinnen, der in Höhle 1 von Judäern und Judäerinnen praktiziert wurde.

Leider wird die Interpretation dieser und anderer, damit vielleicht verwandter<sup>377</sup> Befunde durch die mangelhafte Publikation der Kultstätte E

---

<sup>376</sup> Die Ausgräber nennen auch 83 Rinderfigurinen (Crowfoot u.a. 1957: 82); dabei scheint es sich aber v.a. um zoomorphe Gefäße, nicht eigentlich um Figurinen gehandelt zu haben (vgl. Holland 1977: 127; s.o. § 119 mit Anm. 137!). Für ein weiteres Gefäß in Pferdegestalt, das aus Samaria stammen soll, vgl. E. Mazar 1979: 151f.

<sup>377</sup> Vgl. noch kleinere Anlagen auf Tell en-Našbe und Tell Bet Mirsim (Holladay 1987: 274f). Ein jüngst publizierter *intramuraler* Befund aus Jerusalem dürfte davon zu trennen sein: B. Mazar hat südwestlich des Tempelareals mehrere in den Fels gehauene, unterirdische Räume ausgegraben, die in Plan und Ausführung phönizischen Gräbern gleichen, aber wie Höhle 1 keinerlei Spuren von Bestattungen aufweisen (Mazar/Mazar 1989: 49-55). Von besonderem Interesse ist der sog. Locus 6015, wo sich wiederum eine große Menge von Gebrauchsgeschirr fand, darunter zwei Backplatten, aber auch 11 Figurinenfragmente, u.a. eine grobe Frauenfigurine, ein Männer- und ein Pferdekopf (ebd. 108-117, bes. Pl. 29,8-10; 123-127). Die Ausgräber vermuten, es handle sich um Gräber des 8. Jhs., die im Zuge der Erweiterung der

207 von Samaria sehr erschwert. Höhle 1 ist eine grabähnliche Anlage, die aber nicht als Grab verwendet wurde; E 207 war mit einer (Grab-)Höhle verbunden. Beide Anlagen sind außerhalb der Stadtmauern lokalisiert, was Holladay veranlaßt hat, sie als „tolerated ‚nonconformist‘ cult areas“ (1987: 257-260.271-275) zu interpretieren.<sup>378</sup> Bauten, die in Jerusalem der Höhle 1 vorgelagert waren, werden neuerdings als Unterkünfte für Reisende und Händler („guest house“) gedeutet (Franken/Steiner 1990: 49.125).

Chthonisches Ambiente und massenhafte Verwendung von Koch-, Eß- und Trinkgeschirr machen es wahrscheinlich, daß diese Anlagen für so-

---

Stadt ins Siedlungsgebiet einbezogen, deshalb geleert und fortan als private Keller verwendet worden seien. Im Gegensatz zu Höhle 1 lassen sich denn hier auch keine kultischen Aktivitäten nachweisen. Auch hier fanden sich auf Gefäße geritzte Namensinschriften mit jahwistischen Personennamen (ebd. 129f); eines dieser Gefäße war zweifach beschriftet, und zwar mit hebräischen Schriftzeichen (I?...) und ägyptischen Hieroglyphen, beide leider nur fragmentarisch erhalten (ebd. 114f Pl. 28,9). Wie immer die letztere zu interpretieren ist (vgl. Maeir 1990), bezeugt sie jedenfalls klar die Vertrautheit mit ägyptischer Kultur.

<sup>378</sup> Die Bezeichnung „nonconformist worship“ (im Gegensatz zu „established worship“) ist unscharf und mißverständlich: Bei Holladay dient sie zunächst nur dazu, den sozialen Ort dieser Kultstätten außerhalb der staatlichen Institutionen der Nationalreligion zu markieren. Holladay definiert dann aber die soziale Funktion dieser Kultstätten als „an attempt on the part of individuals or groups of individuals to remedy perceived deficiencies in the established religion“ (aaO. 269; Hervorhebung von uns). Damit verschiebt sich die Semantik in Richtung einer inhaltlichen, reflexen Nicht-Konformität. Von dieser ist es dann nur noch ein kleiner Schritt zu einem mehr oder weniger deutlichen Antagonismus von „established worship“ und „nonconformist worship“, der auch durch das Adjektiv „tolerated“ impliziert wird. Wenn Holladay schließlich für den „nonconformist cult or group“ eine besondere Offenheit für Fremdeinflüsse erwartet („a nonconformist cult or group *might be expected* to exhibit explicit signs of ‚foreign‘ influence“, aaO. 269), ja Fremden eine Rolle als „core members of the nonconformist religious group“ im Kult zuschreibt (ebd.), muß der Verdacht aufkommen, die Wahrnehmung der archäologischen Befunde werde in diesem Modell zu stark durch die Theorievorgabe beeinflusst und sei deshalb nicht frei von Zirkelschlüssen.

Daß Holladays Theorievorgabe quasi-deuteronomistischen Linien folgt und sich leicht diesen Linien entsprechend verlängern läßt, zeigt G. Brauliks Fortführung – im Kontext eines Artikels über Hosea und Deuteronomium – sehr deutlich. Braulik übernimmt von Holladay den Begriff der „nichtkonformen Kultstätten“ (1991: 108 ff). Der dort gepflegte Kult gerät dann unversehens zum „subkutanen Kult“ (aaO. 116), bei dem „unter der Schwelle vieles passierte, was man tolerierte, obwohl es dem offiziellen Jahweglauben widersprach und auch als nicht ganz legitim empfunden wurde“ (ebd. 117). Die *theologische* Deutung Brauliks (beachte die Verschiebung von Holladays „established religion“ zu Brauliks „offiziellem Jahweglauben“!), die klar deuteronomistische Vorstellungen von authentischem Jahweglauben voraussetzt und „Nichtkonformes“ ins Zwielficht des Heterodoxen stellt, kann eine *religionsgeschichtliche* Interpretation der archäologischen Befunde nur behindern.

genannte *marzē<sup>ah</sup>*-Festmähler gedient haben, einer kultischen Institution, deren Wurzeln in der kanaanäischen El-Religion liegen (vgl. Am 6,7; Jer 16,5; dazu Fabry 1984). Unwillkürlich legt sich auch eine Assoziation von Höhle 1 mit jenen in Jes 28,14f.18 kritisierten Jerusalemer Eliten nahe, die angesichts der assyrischen Bedrohung ihr Heil nicht in dem vom Propheten geforderten ausschließlichen Vertrauen auf Jahwe suchten, sondern geradezu einen „Bund mit dem Tod“ bzw. mit dem Gott Mot geschlossen hatten und sich unter dessen Obhut in Sicherheit wählten.<sup>379</sup>

Beide Anlagen, E 207 in Samaria und Höhle 1 in Jerusalem, wurden im 7. Jh. nicht mehr weiter verwendet. Die Gründe, die zur Aufgabe der beiden Kultstätten geführt haben, sind nicht bekannt.

### 5. Ägyptische und ägyptisierende Amulette und Siegel und anhaltende Sonnensymbolik

§ 202. Im Zusammenhang mit den im vorangehenden Abschnitt diskutierten Bildzeugnissen, die mehrheitlich in den Bereich der sogenannten ‚persönlichen‘ Frömmigkeit gehören, sei der Vollständigkeit halber noch einmal auf die ägyptischen *Amulette* hingewiesen, die vor allem in Gräbern der EZ II C in ganz Palästina, auch in Juda, häufig belegt sind. Sie zeugen von einer anhaltenden, wenngleich nun stärker an diese Objektgattung gebundenen Faszination durch ägyptische religiöse Vorstellungen. Neben nicht-anthropomorphen Größen wie dem Horus- oder Udschat-Auge (s.o. Abb. 261a-c) blieben nach wie vor Bes-Amulette beliebt (s.o. Abb. 224-225). Bei den anthropomorphen Gottheiten ist von den weiblichen die stillende Isis mehrfach belegt (s.o. Abb. 327-328), daneben häufig die löwenköpfige Sachmet, Gemahlin des memphitischen Schöpfergottes Ptah (Abb. 338a; Tufnell 1953: 34,3. 18-21.28f; 35,36; Lamon/Shipton 1939: Pl. 74,32; McCown 1947: Pl. 55,41 usw.), bei der man sich fragen kann, ob ihre Popularität nicht auch damit zusammenhängen könnte, daß sie einen Anknüpfungspunkt an die einstige Verbindung der Göttin mit Löwen bot. Von den männlichen Gottheiten erscheinen mehrfach Nefertem (Macalister 1912: III Pl. 210,79; Tufnell 1953: Pl. 35,38f; Lamon/Shipton 1939: Pl. 76,3 usw.)

<sup>379</sup> Gerade in der EZ II C begegnet der Gottesname Mot („Tod“) als theophores Element im jüdischen Personennamen *mr(y)mwt* „Mot hat gesegnet“: vgl. ein um 700 datiertes Siegel (Bordreuil/Lemaire 1982: 29f) und Ostrakon Nr. 50 aus Arad (Lemaire 1977: 211). Vgl. Esra 8,33; 10,36; Neh 3,4.21; 10,6; 12,3 (Pardee 1988: 127). Zum – als illegitim verpönten – Kult in Gräbern vgl. noch Jes 65,4.

oder die zwerggestaltigen Patäken (z.B. Tufnell 1953: 34,11; 35,44f; 36,49; Rowe 1936: Nr. A. 1-2). Schöpfungs- bzw. Regenerationsvorstellungen stehen bei dieser Bildträgergattung – ihrem Sitz im Leben in der ‚persönlichen Frömmigkeit‘ entsprechend – im Vordergrund.

Da diese Stiefkinder der archäologischen Forschung bisher noch nie in einem Katalog gesammelt worden sind<sup>380</sup>, fehlt einstweilen eine genaue Übersicht über die vorkommenden Typen, damit aber auch die Voraussetzung für stilistische Untersuchungen, Werkstattanalysen, Fragen nach Herkunft und Transmissionskanälen usw. So ist es uns momentan nicht möglich, mehr als eine summarische Tendenzmeldung zu bieten. Immerhin sei ausdrücklich erwähnt, daß die Grabungen im phönizischen Sarepta ein mit den judäischen Befunden absolut identisches Repertoire von Amulettmotiven erbracht haben (Pritchard 1975: Fig. 43f und 58; 1988: Fig. 13; 15,37-39; 17f).

Nimmt man zu den Fayenceamuletten noch den Befund der Siegelamulette, wo wir uns auf etwas sichererem Boden bewegen, lassen sich noch einige weitere Darstellungen ägyptischer Gottheiten nennen. Daß sie an phönizischen Orten wie Achsib und Akko besonders zahlreich auftauchen, erstaunt nicht. Skaraboide dürften nicht aus Ägypten importiert, sondern in phönizischen Werkstätten produziert worden sein; bei den Skarabäen kommen ägyptische und lokale Produkte nebeneinander vor. Auch hier begegnen die löwenköpfige Sachmet (**Abb. 338 b**<sup>381</sup>, zwei weitere unpublizierte Stücke aus Achsib; Givon 1988: Nr. 64), und die stillende Isis (**Abb. 339**<sup>382</sup>). Eine segnende Göttin erscheint hinter dem kriegerischen Onuris mit Lanze auf einem Skarabäus aus Achsib (**Abb. 340a**<sup>383</sup>). Männliche Gottheiten sind auf den Siegelamuletten des 7. Jhs. leicht in der Mehrheit. Auffälligerweise ist der kriegerische Month-Onuris besonders häufig belegt (**Abb. 340b** aus

---

<sup>380</sup> Vgl. Keel/Schroer 1985: 42-45; Schroer 1987a: 414ff; H. Weippert 1988: 649-651. McGoverns Arbeit über sb-zeitliche Amulette (1985) zitiert ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu einzelnen Typen der SB-Zeit immer wieder auch Parallelen der EZ II. Die in Israel/Palästina gefundenen Amulette der EZ II sollen von Ch. Herrmann im Rahmen eines Dissertationsprojektes gesammelt werden.

<sup>381</sup> Ägyptischer Skarabäus, Steatit mit weißem Überzug, 15,1 x 11 x 7,7 mm; heute in Jerusalem, IAA 48-614. Das Stück kann aufgrund der Kombination der Kartusche („Mykerinos“) und des Horusnamens ‘3-jb in die Zeit Psammetichs I. (664-610) datiert werden. Wir danken der Israel Antiquities Authority für die Erlaubnis, dieses und die in den beiden nächsten Anmerkungen genannten Stücke (**Abb. 338b-340a**) publizieren zu dürfen.

<sup>382</sup> Phönizischer Skaraboid, Steatit oder harte Fayence mit bläulicher Glasur, 13,6 x 9,8 x 5,5 mm; heute in Jerusalem, IAA 48-632.

<sup>383</sup> Skarabäus, Steatit(?), Reste hellgrüner Glasur, 15,7 x 11 x 7 mm; heute in Jerusalem, IAA 48-596.

Megiddo<sup>384</sup>; vgl. Giveon/Kertesz 1986: Nr. 130; Rowe 1936: Nr. SO. 48; Tufnell 1953: Pl. 44/44A, 109; Petrie 1928: Pl. 20, 16). Mit diesem ‚schlagenden Gott‘, dessen Image mit dem des niederschlagenden Pharaon (s.o. Abb. 279) verwandt ist, wird eine Tradition weitergeführt, die in der EZ I abgebrochen bzw. nur vereinzelt bis in die EZ II A weitergelaufen war (s.o. § 82 und Anm. 92). Daneben begegnen aber auch mehrfach der mumiengestaltige Schöpfergott Ptah, ein falkenköpfiger Gott mit Szepter, wohl Horus (z.B. Giveon/Kertesz 1986: Nr. 127; Yadin 1961: Pl. 187, 19 und je ein unveröffentlichtes Stück aus Achsib). Letzterer ist auch im inschriftlich bezeugten Onomastikon der späten EZ II C mehrfach bezeugt.<sup>385</sup> Schließlich finden sich auch im 7. Jh. immer noch Skarabäen mit dem Amun-Namen (z.B. McCown 1947: Pl. 54, 15) bzw. *Mn-hpr-r*-Kryptogrammen (z.B. Dothan/Porath 1982: Fig. 27, 7, Pl. 24, 11; s.o. Anm. 90).

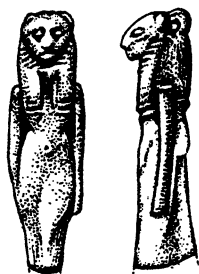
§ 203. Wir haben oben die starke Astralisierung der Ikonographie der EZ II C betont und dabei assyrisch-aramäische Einflüsse ebenso wie Besonderheiten ihrer lokalen Rezeption beschreiben können. Angesichts der Dominanz des astralen Symbolsystems in der EZ II C ist bemerkenswert, daß sich im Bereich der jüdischen Namenssiegel auch ein paar eindeutig solare Motive halten konnten. Der *vierflüglige Skarabäus* (s.o. Abb. 275a-b und 277) ist auf einer Bulle unbekannter Herkunft mit dem Namen *dml*<sup>3</sup> (Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 47) und auf dem Siegel eines gewissen *hnyhw (bn)* <sup>3</sup>*mt* (Sass 1993: Fig. 106) zu sehen. Das Motiv scheint in der ammonitischen Glyptik des 7./6. Jhs. besonders beliebt gewesen zu sein (Aufrecht 1989: Nr. 32, 42, 68, 129, 141; vgl. Younker 1985: 175-177). Der *zweiflüglige Skarabäus* erscheint auf einer Bulle aus dem sogenannten „Verbrannten Archiv“, einer Sammlung von Bullen, die in Jerusalem gefunden worden sein dürfte und um 600 datiert werden kann (Abb. 341a; vgl. auch Avigad 1987: 200 Fig. 7, 202). Zwei Bullen desselben Archivs zeigen noch den typisch jüdischen *vierflügligen Uräus* (Abb. 341b; s.o. § 161).

<sup>384</sup> Phönizischer Skaraboid, Kompositmaterial mit hellblauer Glasur, 15,5 x 10 x 5 mm; heute in Berlin, Vorderasiatisches Museum, VA 15072b. Wir danken für die Erlaubnis, das Stück publizieren zu dürfen.

<sup>385</sup> Vgl. Tigay 1986: 66. In sechs von sieben Fällen handelt es sich um den beliebten Namen *pšhr* (vgl. Jer 20, 1.3.6; 21, 1; 38, 1 u.ö.). Er ist viermal sicher als jüdischer Name bezeugt, zweimal in Verbindung mit einem jahwistischen Patronym. Ein Träger dieses Namens war mit einer Frau verheiratet, die ebenfalls einen ägyptischen Namen trug, so daß er vielleicht selbst ein Ägypter war.

Im Festhalten an diesen solaren Motiven ägyptischer Herkunft gegen den allgemeinen Trend der Epoche äußert sich ein konservatives Traditionsbewußtsein höherer Kreise in Jerusalem (s.o. S. 315f) und Ammon. Sie dürften in erster Linie die in Ez 8,10-12 genannten solar konnotierten Kultpraktiken am Jerusalemer Tempel getragen haben, für die S. Schroer wohl mit Recht primär ägyptische Inspiration angenommen hat (1987a: 71-75). Allerdings darf die Bedeutung der ägyptisch inspirierten Sonnensymbolik im Juda der EZ II C trotz Ez 8 nicht überschätzt werden. Die insgesamt 255 Bullen des „Verbrannten Archivs“ gehen auf 211 Siegel zurück. Von diesen wiesen nur zwei solare Motive auf. Diese beiden Siegel könnten etwas älter sein als die übrigen, zumal in zwei anderen zeitgenössischen Gruppen von Bullen aus Jerusalem (Shiloh 1986) und Lachisch (Aharoni 1975a: 19-22) weder solare noch sonstige ägyptische Motive vorkommen. Eine nicht-ägyptische, teilweise solar konnotierte Gottesvorstellung bezeugen Abb. 294 und 337a-b. Sie mag im Hintergrund des in Ez 8,16 genannten Kultes gestanden haben.

§ 204. Auf den judäischen Königsstempeln des ausgehenden 8. Jhs. fanden wir mit vierflüligem Skarabäus und geflügelter Sonnenscheibe eindeutig ägyptische Darstellungen des Sonnengottes, die zumindest indirekt auch von der großen Faszination zeugen, die Ägypten damals auf das judäische Königtum ausübte (s.o. § 160-162). Abdrücke von offiziellen Stempeln der judäischen Administration, die sich im 7. Jh. in gleicher Position und offenbar ähnlicher Funktion auf Henkeln von judäischen Vorratskrügen finden, welche in denselben Werkstätten produziert wurden wie die früheren *lmlk*-Pithoi (Mommsen u.a. 1984: 106f), bieten ein ganz anderes Bild: Sie sind anepigraphisch und zeigen nur gerade eine sechs- bis sechzehnblättrige sogenannte *Rosette* (Abb. 342a-b), ein überraschendes Motiv, das sich weder ägyptischer noch assyrischer Inspiration verdankt, sondern lokal entstanden zu sein scheint (vgl. aber das Zentrum des Lotusnimbus von Abb. 337a-b!). Bis heute sind etwa 160 Abdrücke von solchen Rosettenstempeln bekannt geworden. Sie stammen ausschließlich von Orten, die zur Zeit Joschijas zum Königreich Juda gehört haben. Die zahlenmäßig größten Konzentrationen sind in Jerusalem (59 Stück), Ramat Rahel (42) und Lachisch (23) zutage getreten (Na'aman 1991: 31-33). Die Abdrücke lassen sich auf mindestens 28 verschiedene Stempel zurückführen (vgl. Y. Nadelman in Mazar/Mazar 1989: 132). Ein Bleisiegel mit einer zwölfblättrigen Rosette, mit dem solche Abdrücke hergestellt werden konnten, ist in



338a



338b



339



340a



340b



341a



341b



342a



342b

En-Gedi in Str. V (ca. 630-586) gefunden worden (Mazar/Dunayevsky 1964: 123f).

Wurden die Rosettenstempel früher zeitgleich mit den *lmlk*-Stempeln datiert, so kam Aharoni aufgrund seiner Funde in Ramat Rahel zur Einsicht, daß sie zwar die gleiche Funktion wie jene hatten, aber erst in der letzten Phase der EZ II aufgekomen sind (1964: 35). Die beiden Stempeltypen begegnen nie zusammen auf einem einzigen Henkel. Die *lmlk*-Stempel scheinen die Regierung Hiskijas nicht überlebt zu haben und zu Beginn des 7. Jhs. außer Gebrauch gekommen zu sein. Ob die Rosettenstempel unmittelbar danach oder erst zur Zeit Joschijas aufkamen, bleibt vorderhand noch unklar; sicher aber sind sie jünger (Mommsen u.a. 1984: 92). Sie haben ihrerseits kaum, jedenfalls nicht weit in die EZ III hinein überlebt (Stern 1982: 206).

Die Rosetten sind gelegentlich aufgrund hethitischer Vorbilder als Sonnensymbol gedeutet worden, was mangels plausibler Verbindungslinien nicht recht zu überzeugen vermag (vgl. Welten 1969: 33). Naheliegender wäre der Verweis auf die ‚Sonnenblüte‘ im Zentrum des Lotusnimbus, der auf Abb. 337a-b mit einem segnenden Schöpfergott verbunden ist. Zugunsten einer solaren Interpretation der Rosette könnte auch das Argument geltend gemacht werden, daß nicht nur die Vorgängerstempel im 8. Jh. explizit solare Motive aufweisen und offenbar mit dem solar konnotierten Nationalgott Jahwe zu verbinden sind (§ 162), sondern auch die Nachfolgestempel der jüdischen Administration in der EZ III (§ 223f) auf Jahwe verweisen und diesen Gott zumindest teilweise (§ 224) auch solar konnotieren [vgl. Nachtrag § 258].

## 6. Konturen einer neuen Orthodoxie?

§ 205. Die jüdischen Namenssiegel der EZ II C zeigen eine klare *Tendenz zur Anikonizität*, die sich darin äußert, daß die Dekoration auf pflanzliche und ornamentale Elemente beschränkt wird oder auf ikonisches Dekor völlig verzichtet wird. Deutlich läßt sich der Umschwung der Präferenzen etwa am Beispiel der Knochensiegel verfolgen, die in der EZ II B anepigraphisch waren (s.o. § 157ff), sich in der EZ II C dann aber zu reinen Namenssiegeln entwickelten. Ein Übergangsstück stellt ein Knochensiegel dar, das den typischen Verehrer mit der Inschrift *mtn* kombiniert (Bordreuil/Lemaire 1976: 51 Nr. 16 = Sass 1993: Fig. 128). Andere, anikonische Stücke bewahren zunächst noch die Form der Knochensiegel des 9./8. Jhs. (ebd. 47 Nr. 5; Hestrin/Dagagi-Mendels 1979: Nr. 62; Avigad 1989b: 93f Nr. 10), wieder andere



haben mit diesen außer dem Material nichts mehr gemein (Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 91-96; Avigad 1989b: 92 Nr. 6).

Legale archäologische Ausgrabungen haben bislang über 80 Abdrücke von Privatsiegeln auf Gefäßhenkeln des ausgehenden 8. und frühen 7. Jhs. zutage gefördert, die eine zweizeilige Namensinschrift ohne jegliche ikonographischen Elemente zeigen. Sie kommen – von einem Stück aus Dan abgesehen – alle von jüdischen Fundorten, u.a. aus Tell Bet Mirsim, Lachisch, Tell el-Gudede, Bet-Schemesch, Tell en-Nasbe, Ramat Rahel und Jerusalem.<sup>386</sup> Fundortverteilung und Datierung der jeweiligen Fundkontexte zeigen, daß es sich um ein für Juda typisches Phänomen handelt, das zur Zeit Hiskijas einsetzte. Dabei finden sich die anikonischen Abdrücke von Namensiegeln im ausgehenden 8. Jh. meist unmittelbar neben Abdrücken von Königsstempeln (vgl. Ussishkin 1976; Garfinkel 1984). Die Tendenz zur bildlosen Namensinschrift dürfte mit der zunehmenden Verwendung der Siegel in ausschließlich administrativen Bereichen zusammenhängen, die ihrerseits als Folge wachsender Bürokratisierung des jüdischen Staates zu verstehen ist. Die Amulettfunktion der Siegel war in diesem administrativen Zusammenhang nicht von Belang. Zweizeilige, anikonische Namensiegel können jedenfalls kaum noch als *Siegelamulette* bezeichnet werden.

Den anikonischen Siegelabdrücken entsprechende Originalsiegel sind im Vergleich zu Siegelabdrücken bei Ausgrabungen viel seltener gefunden worden. Aus dem Handel kommen aber mehrere Hundert, von denen mindestens ein Teil echt sein dürfte. Ein gutes Dutzend davon ist zweiseitig graviert, wobei meistens eine Seite nur ikonisch dekoriert ist, während die andere nur die Namensinschrift bietet. Die anikonische Seite diente dann primär administrativ-geschäftlichen Zwecken (zum Siegeln), die ikonische primär als Amulett. Von daher ist nicht auszuschließen, daß manche der zur Siegelung von *lmk*-Krügen und später von Bullen verwendeten Siegel beidseitig graviert waren. Aber die beidseitig gravierten Siegel sind im Vergleich zu den einseitig gravierten, weitgehend anikonischen hebräischen Siegel der EZ II C so sehr in der Minderzahl (höchstens 3-4 %), daß sie den Befund statistisch nicht stark beeinflussen können. Die meisten anikonischen Abdrücke auf

---

<sup>386</sup> Vgl. z.B. Bliss/Macalister 1902: Pl. 56,20-24.26-27.30; 122 Fig. 44; Grant/Wright 1939: 79-82 Fig. 10a,1-5.7-10; Fig. 10b,8-11; Albright 1943: Pl. 29,6,9; 60,8; McCown 1947: Pl. 57,9-12; Tufnell 1953: Pl. 47A,1-11; 47B,1-7.10; Aharoni 1962: Pl. 6,1-4; 27,1-3; 1964: Pl. 40,1-6; Avigad 1983: 44f Fig. 23-25.

Gefäßen oder Bullen dürften auch auf anikonische Originalsiegel zurückgehen.

Ausgegrabene Abdrücke und aus dem Handel stammende Siegel belegen übereinstimmend die starke Tendenz gerade der jüdischen Namenssiegel der EZ II C zur reinen Ornamentik oder gar Bildlosigkeit (Sass 1993). Auch in den Nachbarkulturen gibt es im 7./6. Jh. bildlose Siegel, doch scheinen sie die dortige Produktion nicht in der gleichen Weise zu dominieren wie in Juda.<sup>387</sup> Wer das Hervortreten der reinen Namenssiegel in Juda monokausal *nur* auf die fortschreitende Alphabetisierung der jüdischen Bevölkerung zurückführen wollte (vgl. H. Weippert 1988: 674), würde dem Phänomen kaum gerecht.

§ 206. Viel häufiger als auf Gefäßhenkeln, wo sie im ausgehenden 8. Jh. typisch sind, finden sich Siegelabdrücke im 7. und 6. Jh. auf sogenannten *Bullen*. Die meisten Bullen der EZ II C tragen ebenfalls nur zweizeilige hebräische Namensinschriften ohne alle ikonographischen Elemente. Für ihre statistische Erschließung sind Hortfunde aus Archiven besonders signifikant. Ein solches Archiv von insgesamt 49 Bullen, darunter eine, die mit dem Siegel Gemarjahus ben Schafan gesiegelt worden war (Abb. 343a; vgl. Jer 36,10-12.25), ist vor wenigen Jahren bei den Ausgrabungen auf dem Ofel gefunden worden (Shiloh 1986). Vier Bullen davon zeigen ein ausschließlich ikonisches Dekor (einen Vogel, einen Greifen, ein leiterförmiges Motiv und die Sichelmondstandarte von Abb. 297a). Alle andern weisen nur rudimentäre oder gar keine Ornamentik auf, die sich in jedem Fall auf die Trennung der beiden Zeilen des Besitzernamens durch eine Doppellinie, ein leiterartiges Kerbband (Abb. 343b) oder ein florales Motiv (Rosette mit zwei Knospen, Abb. 344) beschränkt.

Die 255 Bullen des sogenannten „Verbrannten Archivs“ (Avigad 1986) weisen in dieselbe Richtung wie die vom Ofel. Auch sie dürften

---

<sup>387</sup> Vgl. etwa Bordreuil 1986a: Nr. 39 (Fälschung?), 68, 70f, 80, 90, 116, 118, 120; Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 2, 28f, 102-104, 107, 109, 113, 128f, 134-135. In diesen beiden größeren Sammlungen finden sich neben den genannten 22 nicht-hebräischen bildlosen Siegeln (davon 11 ammonitische, 7 aramäische, 2 moabitische und 1 oder 2 phönizische Stücke) insgesamt 58 ganz oder weitgehend anikonische hebräische Namenssiegel. Proportionell läßt sich mit der Tendenz der hebräischen Siegel zu Anikonik (ca. 70 % der bekannten Siegel) allenfalls die der ammonitischen (ca. 30 %) vergleichen. Allerdings ist diese grobe Tendenzmeldung nicht mit einer genauen Statistik zu verwechseln. Dafür müßte nicht nur eine viel größere Zahl von Siegeln berücksichtigt werden, sondern es müßten auch sicherere Kriterien für Klassifikation, Datierung und Authentizität gefunden werden. Vgl. zur Diskussion einstweilen Sass/Uehlinger 1993.

aus Jerusalem stammen. Jedenfalls nennen sie so bekannte Jerusalemer der Zeit Jeremias wie dessen Sekretär Berechjahu ben Nerijahu (auf einer der selteneren dreiregistrigen Bullen, **Abb. 345**), Jerachmeel den „Sohn des Königs“ (vgl. Jer 36,26) und vielleicht auch den Hohenpriester Azarja ben Hilqijahu (1 Chr 5,39, Schneider 1988; 1991). Die 255 Bullen dieses Archivs wurden wie bereits erwähnt mit Hilfe von 211 verschiedenen Siegeln angefertigt. Nur auf 13 Bullen finden sich einigermaßen substantielle ikonographische Motive (vgl. hier **Abb. 200c-d, 312c, 341a-b**; Avigad 1986: 118f). Das interessanteste unter ihnen bietet die Bulle des *šr h' r* „Stadtkommandanten“ mit einer szenischen Komposition. Sie zeigt einen Beamten mit grüßend erhobener Hand vor einem mit Schwert, Pfeil und Bogen bewaffneten Mann, der mit dem judäischen König zu identifizieren sein dürfte, obwohl der Mann auffälligerweise weder Diadem noch Krone trägt (**Abb. 346**; ebd. 30-33 Nr. 10a-b; vgl. Avigad 1976b). Die Deutung der Szene als Darstellung einer Investitur des Stadtkommandanten (Barkay 1977) dürfte das Bild etwas zu stark historisieren und ist deshalb von Avigad zu Recht bestritten worden (1978; 1986: 32f). Pfeil und Bogen sind Attribute der königlichen Herrschaft, die der König hier kaum dem Stadtkommandanten übergibt. Vielmehr unterstreicht die Darstellung gerade, daß die legitime Macht in der Hand des Königs liegt, wogegen der Beamte, der angesichts der Beischrift wohl mit dem Stadtkommandant zu identifizieren ist, in Loyalität zu seinem König nur eine ihm delegierte Macht ausübt.

Neben **Abb. 346** könnte auch ein bemaltes Gefäßfragment aus Ramat Raḥel Str. V A (Ende des 7. Jhs.), das einen bärtigen Thronenden zeigt, den judäischen König darstellen (**Abb. 347**). Das ‚Lächeln‘ der Gestalt mag sich griechischem Einfluß verdanken (Geva 1981); Gewand, Haltung und besonders die profilierte Armmuskulatur sind aber eher assyrisierende Stilmerkmale (P. Matthiae in Aharoni 1964: 85-94). Etwas älter sind fünf reliefierte Kalksteinfragmente vom Tell eš-Šafi (s.u. Anm. 397) und Ritzzeichnungen in der Grabhöhle von Ḥirbet Bet Lei (s.o. § 180; Naveh 1963: 77-80.82; Mittmann 1989: 30f.35-38), die zwei Schiffe, assyrische Krieger(?) und zwei Feldlager(?) zeigen. Auch sie dürften als provinzielle Reflexe assyrischer Ikonographie zu verstehen sein. **Abb. 346-347** bezeugen so eine gewisse Faszination durch die assyrische Großmacht und wohl auch die Anpassung der judäischen Herrschaftsikonographie an deren Image (s.o. **Abb. 264a-b**). Für die Religionsgeschichte Judas erscheint besonders bemerkenswert, daß sich das judäische Königtum in solchen Selbstdarstellungen offenbar problemlos an der politisch-militärischen Symbolwelt der Assyrier orientie-

ren konnte, ohne gleichzeitig auch die religiösen Symbole der Weltmacht rezipieren zu müssen.

§ 207. Auf keiner einzigen der insgesamt weit über 300 jüdischen Bullen des 7./6. Jhs. ist bislang eine anthropomorphe Darstellung einer Gottheit oder ein Astralsymbol aufgetaucht. Nur auf zwei Bullen aus Jerusalem bzw. Horvat 'Uza (s.o. S. 340f mit Abb. 297a) erscheint das Kultemblem des Mondgottes von Haran. Den anthropomorphen Mondgott in El-Gestalt hatten wir allerdings oben in § 178 auf mindestens zwei jüdischen Namenssiegeln vorgefunden und deshalb in § 179 die *Möglichkeit* der Identifikation des Gottes mit Jahwe erwogen. B. Sass hat uns darauf hingewiesen, daß die beiden eindeutig jüdischen Namenssiegel mit dieser Darstellung beidseitig graviert sind. Der Besitzername und der Mondgott erscheinen also nicht wie auf dem ammonitischen(?) Siegel von Abb. 305a nebeneinander, sondern sind voneinander getrennt. Dies hätte es den Besitzern erlaubt, Dokumente mit einem ‚orthodoxen‘ Namenssiegel zu siegeln und dennoch ein Amulett mit der anthropomorphen Gottesdarstellung mit sich zu tragen.

Was die Astralsymbole betrifft, so sind sie nicht nur auf Bullen, sondern auch auf jüdischen Originalsiegeln sehr selten (s.o. § 187f): Der Sichelmond erscheint auf einem, ein Sichelmond und ein Rhomboid auf zwei jüdischen Namenssiegeln; Stern und Rhomboid sind zusammen auf der ikonischen Seite des *špn nryhw*-Siegels von Abb. 317a zu sehen. Wenn alle vier genannten Namenssiegel echt sind, ist dies immer noch eine verschwindend kleine Proportion.

Wie erwähnt tauchen auf den Jerusalemer Bullen verschiedene Namen von hohen Beamten der Zeit von Joschija bis Zidqija auf, die wir auch aus der Bibel kennen. Die Bullen gehören demnach chronologisch wie soziologisch ins Umfeld jener Jerusalemer Eliten, aus denen u.a. auch die *früh-deuteronomistische Bewegung* ihre Partisanen und Sympathisanten rekrutierte. Von daher ist es naheliegend, den Befund der Bullen und Namenssiegel (besonders das weitgehende Fehlen von Darstellungen anthropomorpher Gottheiten und von Astralsymbolen) mit zwei Hauptanliegen der *joschijanischen Reform* und jener Bewegung in Verbindung zu bringen (Bildlosigkeit des Jahwe-Kultes und radikale Bekämpfung von Fremdkulten, besonders Astralkulten und astraler Divination in Juda). Zwar kann der Wandel in der Siegeldekoration hin zum rein ornamentalen oder anikonischen Dekor nicht als direkte Folge des Bilderverbotes verstanden werden: Erstens ist durchaus fraglich, ob sich Joschijas Reform überhaupt mit dem Bilderverbot verbinden läßt. Zweitens bezog sich das deuteronomische Bilderverbot (Dtn 5,8) als Kon-



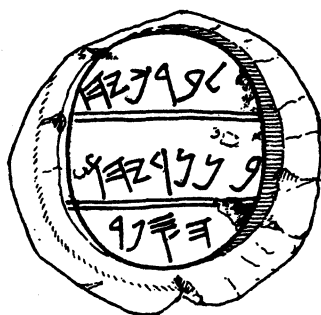
343a



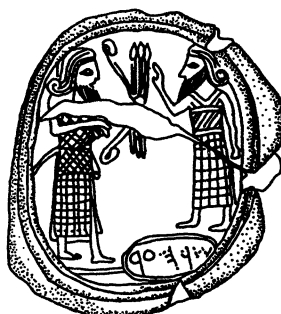
343b



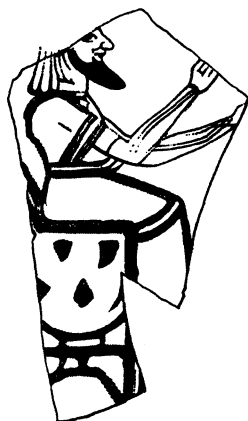
344



345



346



347



348

ktion des Fremdgötterverbots erst auf die Herstellung von Kultbildern und hätte im Bereich der Glyptik gar keine Geltung gehabt (vgl. Dohmen 1985: 266-273). Drittens ist der Ausfall der Bilddekoration auf den jüdischen Siegeln der späten EZ II C, zumal auf den anepigraphischen, ja keineswegs total. In der literarisch dokumentierten jorschijanischen Reform und der früh-deuteronomistischen Bewegung einerseits bzw. im Hervortreten der reinen Namenssiegel und der damit verbundenen Meidung der Darstellung von Gottheiten und Astralsymbolen auf Namenssiegeln der Jerusalemer Eliten bzw. den damit gestempelten Bullen andererseits kommen aber doch zweifellos *ähnliche Wertvorstellungen* zum Zuge. Wenn die jorschijanische Reform astral konnotierte Kulte in Juda auch nicht ganz ausgerottet haben kann, wie der Kult der „Himmelskönigin“ (s.o. § 197) zeigt, so scheint doch die religiöse Orientierung an den Himmelskörpern selbst, sei es der Sonne, des Mondes oder der Sterne, im post-jorschijanischen Juda zumindest unter den ein Namenssiegel führenden Eliten nicht (mehr?) *en vogue* gewesen zu sein.

§ 208. Die Reform war nicht nur gegen Astralkulte gerichtet, sie traf stärker noch den Kult der – unter Manasse neu hervorgetretenen – Aschera. Diese ist, nach allem, was wir wissen, unter Joschija definitiv aus dem Tempelareal eliminiert worden (2 Kön 23,4.6f). Zwar lebte der Kult der Göttin im frühen 6. Jh. in der Familienfrömmigkeit noch einmal auf (vgl. das in § 171 und 197 zur „Himmelskönigin“ Gesagte). Über eine Rehabilitation der Göttin im offiziellen Jerusalemer Staatskult ist nichts bekannt. Eine reliefierte Terrakottaapplike auf einem Kraterfragment aus En-Gedi, das um 600 zu datieren ist, stellt allerdings einen Thronenden mit Diadem, also vielleicht eine königliche Gestalt, verehrend vor einem Zweig dar (**Abb. 348**). Zwei weitere Appliken auf dem gleichen Gefäßfragment zeigen einen schreitenden Hirsch bzw. einen Bes-Kopf; Parallelen dazu sind aus Transjordanien bekannt (Bussera [vgl. Stern 1978b: 13-15] und Tell Nimrin, letztere unpubliziert). Da in der jüdischen Ikonographie sonst keine Hirsche, sondern nur Hirschkühe vorkommen, könnten die Appliken von En-Gedi phönizischer (s.o. Abb. 200a), transjordanischer oder edomitischer Herkunft sein.

Der Aschera war in Juda und Jerusalem keine Zukunft beschieden. Auf den Bullen der ausgehenden EZ II C finden sich zwar hie und da isolierte Darstellungen eines *Zweiges* über (Avigad 1990b: 265 Nr. 2, Pl. 28:C), unter (s.u. Abb. 356) oder neben dem Namen des Besitzers oder der Besitzerin (**Abb. 349a-b**; vgl. Avigad 1986: Nr. 42). Im Gegensatz

zu Abb. 348 lassen sie sich aber kaum mehr als Überbleibsel der alten Tradition von ‚Zweig Göttin‘, Baumkult und Aschera verstehen. Es sind vielmehr Versatzstücke eines ebenso unmythologischen wie unverbindlichen Repertoires allgemeiner *Pflanzensymbolik*, zu dem u.a. auch Granatäpfel (Abb. 350a-b; anepigraphisch McCown 1947: Pl. 55,58), Lotusknospen (Abb. 351a-b; vgl. Abb. 344c, 356) oder palmettartige Blüten (Abb. 352) gehören. Solche Pflanzensymbolik evoziert zwar weiterhin Segen und Gedeihen, doch fehlt ihr jeder explizite Bezug zu der den Segen verleihenden Macht, erst recht eine ‚weibliche‘ Dimension.

Die beschränkte Auswahl der Pflanzenornamente auf den jüdischen Namensiegeln und Bullen der ausgehenden EZ II C dürfte mindestens teilweise durch *Tempel* und Kult bedingt sein. Baumfrüchte, Palmwedel und Zweige sind nach Lev 23,40 die pflanzlichen Requisiten, mit denen sich die ‚Israelitinnen‘ und ‚Israeliten‘ am Laubhüttenfest vor Jahwe freuen sollen (vgl. Neh 8,15). Granatäpfel schmücken priesterliche Szepter und Weihrauchständer (Artzy 1990). Ein Granatapfel aus Elfenbein, der als Szepteraufsatz gedient haben dürfte, hat jüngst wegen seiner paläographisch ins 8. Jh. datierten Inschrift *qdš khnm lbyī [yhw]h* „heiliger Priesterbesitz aus dem Tempel Jahwes“ viel Beachtung gefunden (vgl. Avigad 1990c). Granatäpfel erscheinen auch an den Säumen des Hohenpriesters (Ex 28,33f; 39,24-26; Sir 45,9) und finden sich – evtl. nur literarisch nachgetragen (Görg 1991: 85) – in zwei Reihen zu je zweihundert an den Tempelsäulen Jachin und Boas (1 Kön 7,18-20; s.o. § 107). Auch Lotusblüten und Lotusknospen gehören zur Tempeldekoration (Schroer 1987a: 55-57.60). Die Ornamentik der post-joschijanischen Siegelproduktion hat sich offenbar bevorzugt am Tempel orientiert.

In die gleiche Richtung weisen Darstellungen von stilisierten Pfeilern mit Kapitellen, wie sie überhaupt nur auf jüdischen Bullen belegt sind (Abb. 353a-b; vgl. Abb. 231a, 233b). Eher mit der Symbolwelt des königlichen Palastes verbunden sind sogenannte ‚proto-äolische‘ Kapitelle ohne Pfeiler, die auf drei jüdischen Namensiegeln aus dem Handel erscheinen; zwei der drei Besitzer trugen – wenn die Siegel tatsächlich authentisch sind – den Titel *bn hmlk* „Königssohn“ (Avigad 1976 a: Nr. 3; 1987: 201 Fig. 8<sup>388</sup>). ‚Proto-äolische‘ Kapitelle sind noch in

<sup>388</sup> Das dritte Stück, das die Beischrift *lpdyhw bn hmlk* trägt und im R. Hecht Museum in Haifa aufbewahrt wird, ist bisher erst in Form einer Postkarte veröffentlicht. Die wissenschaftliche Veröffentlichung und Begründung der Datierung (Anfang des 6. Jhs.) durch N. Avigad erscheint demnächst in *Michmanim* 6 (1992).

der EZ II C z.B. im königlichen Palast von Ramat Raḥel belegt (Shiloh 1979: 8-10, Pl. 11-14; vgl. Abb. 193).

Diesem Befund entspricht, daß die von einer nationalistischen Bewegung getragene jorschijanische Reform nicht nur alle ‚kanaanäischen‘ und sonstigen fremden Kulte bekämpft hatte, sondern gleichzeitig Jerusalem als Hauptstadt und den Jerusalemer Tempel noch viel stärker als zuvor ins Zentrum der judäischen Nationalreligion gerückt hatte. Da Jahwe in diesem Tempel nach deuteronomisch-deuteronomistischer Vorstellung nur mit seinem „Namen“ präsent war, orientierte sich die Bildsymbolik judäischer Namenssiegel der ausgehenden EZ II C weitgehend an der pflanzlichen Bildsymbolik des Tempels und seiner Ausstattung, sofern sie sich nicht überhaupt auf die mehr oder weniger symbolische (vgl. Abb. 200b-d und 312c) oder gar auf die nur namentliche Repräsentation des Siegelbesitzers oder der -besitzerin beschränkte. Ist es zu gewagt, zwischen dem deuteronomisch-deuteronomistischen Namenspathos und dem Hervortreten der reinen Namenssiegel in Juda mehr als eine zufällige Analogie erkennen zu wollen?

Wo die ammonitische oder moabitische Glyptik des 7./6. Jhs. nach wie vor bildhafte Darstellungen bietet, die in solaren oder lunaren Kategorien eine göttliche Größe evozieren, da finden sich auf den Jerusalemer Bullen der ausgehenden EZ II C nur noch unbelebtes Tempeldekoration und mehr oder weniger formale Repräsentationen der Siegelbesitzer und -besitzerinnen. Der Bruch mit der unmittelbar vorangehenden ‚kanaanäischen‘ Renaissance in Juda ebenso wie mit der solaren Religiosität ägyptisch-phönizischer oder der astralen Religiosität assyrisch-aramäischer Inspiration könnte kaum deutlicher zum Ausdruck gebracht werden.

§ 209. Angesichts der eben notierten Brüche und Veränderungen kann es nicht sonderlich erstaunen, daß auch das Bild der religiösen Vorstellungen, das uns die bisher bekannt gewordenen judäischen Inschriften der EZ II C bieten, mit dem biblischen Überlieferungen recht gut zur Deckung zu bringen ist. Neben den schon genannten Inschriften aus Ḥirbet Bet Lei und Jerusalem (s.o. § 180) wären hier zunächst die *Ostraka aus Lachisch und Arad* zu nennen, die ins frühe 6. Jh. datieren (Lemaire 1977: 83-235; Davies 1991: 1-38). Sie bieten – wie zu erwarten – großmehrheitlich jahwistische Personennamen und solche mit dem theophoren Element  $\text{ʾl}$  „Gott“, wogegen das Element  $bʿl$  „Ba‘al“ in beiden Corpora überhaupt nicht mehr vorkommt (vgl. Tigay 1986:





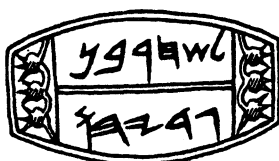
349a



349b



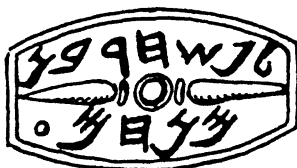
350a



350b



351a



351b



352



353a



353b

47ff).<sup>389, 390</sup> Die kurzen Grußformeln der Briefe von Arad (*brtk lyhwh*, „ich segne dich bei Jahwe“; s.o. Anm. 235) erwähnen anders als die Briefpräskripte von Kuntilet ‘Ağrud Jahwes Aschera nicht mehr.<sup>391</sup> Auch die längeren Formeln der Briefe von Lachisch nennen ausschließlich Jahwe als für das Wohlbefinden der Adressaten verantwortliche Gottheit.<sup>392</sup> Bekannte Urijahu im 8. Jh. in der Inschrift von Ĥirbet el-Qom (s.o. § 141), von Jahwe „durch dessen Aschera“ aus der Bedrängnis errettet worden zu sein (Z. 3: *mšryh l’šrth hws’(lh)*), so erwartet der Verfasser oder die Verfasserin der wenig jüngeren Inschrift C von Ĥirbet Bet Lei Rettung nur von Jahwe (*hws’[y]hwh*; Naveh 1963: 86; Lemaire 1976: 561; Davies 1991: 89 Nr. 15.008).

Inschrift A von Ĥirbet Bet Lei bietet – zumindest in der Lesart von Lemaire (1976: 558f; s.o. Anm. 319f) – eine interessante Verknüpfung von lokaler bzw. nationaler (Berge Judas, Gott Jerusalems) und universaler Dimension Jahwes als des „Gottes der ganzen Erde“. Noch eindrücklicher würde eine Inschrift des 7. Jhs. aus einer Höhle am *Naḥal Yišai* in der Nähe von En-Gedi persönliche Frömmigkeit und universalen Herrschaftsanspruch Jahwes verbinden, wenn die folgende Übersetzung von D. Conrad (1988: 561) zutreffen würde:

Z. 1 „Verflucht sei, der auslöschen wird ...

Z. 4 Gesegnet sei Jahw[e] ...

<sup>389</sup> Ein fraglicher Beleg findet sich auf einem um 600 zu datierenden Ostrakon von Mešad Ḥašavyahu in der Küstenebene (Tigay 1986: 14; Davies 1991: 78 Nr. 7.007).

<sup>390</sup> Namen mit dem theophoren Element *qws* sind z.B. auf zwei Ostraka aus Arad (12,3; 26,3) und einem Siegel aus Aroër belegt (Tigay 1986: 67), was im judäisch-edomitischen Grenzgebiet nicht überrascht.

<sup>391</sup> Im Allerheiligsten des Tempels von Arad stand eine einzige, rot bemalte Massebe. Sie dürfte Jahwe repräsentiert haben. Hinweise auf die Existenz einer daneben verehrten Aschera fanden sich keine (Keel/Küchler 1982: 231).

Stratigraphie und Datierung der Frühphasen des Tempels sind sehr umstritten. Vgl. zuletzt Ussishkin 1988, der die salomonische Gründung des Tempels bestreitet und die Gründung des Tempels in ‚Str.‘ X-VIII ansetzt, das er ins 7. Jh. datiert (d.h. in die Zeit Manasses, die durch eine starke Urbanisierung des Negevs gekennzeichnet ist, vgl. Tatum 1991). Zerstört worden sei der Tempel am Ende der durch ‚Str.‘ VII-VI repräsentierten Periode, vermutlich im frühen 6. Jh. (d.h. in der Zeit, da der Negev der jüdischen Kontrolle definitiv entglitt und damit auch die Kommunikation mit dem Jerusalemer Tempel, dem in Arad inschriftlich genannten *byt yhwh*, nicht mehr funktionierte).

<sup>392</sup> Nr. 2,1f; 3,2-4; 4,1-2; 5,1-3; 8,1-2; 9,1-2: *yšm’ yhwh ’t ’dny šm’ t šlm/tb* „Jahwe möge meinen Herrn eine gute Nachricht hören lassen“ u.ä.; 6,1-2: *yr’ yhwh ’t ’dny ’t h’ t hzh šlm* „Jahwe möge meinen Herrn derzeit Frieden sehen lassen“. Vgl. auch die spezifischeren Wünsche im Corpus der Briefe Arad 21,4; Lachisch 2,5; 5,7-9 (dazu Lemaire 1977: 99f.117.186).

- Z. 6      Gesegnet sei er unter den Völk[ern] als König ...  
 Z. 7      Gesegnet sei mein Herr ...“

Conrad verweist für Z. 6 auf Ps 96,3.10, für Z. 7 auf Ps 68,20. In Ps 96 ist aber davon die Rede, daß Jahwes Königsherrschaft und Herrlichkeit *verkündet*, nicht davon, daß Jahwe gepriesen werden soll. Sollte die Inschrift vom Naḥal Yīšai in der Tat die Gottheit als Objekt menschlichen Preisens verstehen (*brk* wäre dann besser so, nicht mit „gesegnet“ zu übersetzen), stünde sie unter den zeitgenössischen nordwestsemitischen Inschriften analogielos da. Auszuschließen ist dies nicht, wird doch die *br(w)k*-Formel v.a. im Psalter (Ps 28,6; 31,22; 41,14; 66,20; 68,20.36; 72,18 u.ö.), aber auch in älteren erzählenden Texten (z. B. Gen 24,27; Ex 18,10; 1 Sam 25,32.39; 2 Sam 18,28 u.ö.) häufig auf Jahwe bezogen (vgl. Scharbert 1973: 823-826). Die mit Tinte an die Felswand geschriebenen Zeichenspurten sind aber viel weniger eindeutig, als Conrads Übersetzung ahnen läßt (vgl. Bar-Adon 1975: 227.229; Pl. 25:B-C; Davies 1991: 91f Nr. 20.002):

- Z. 1      ʾrr. ʾšr. ymḥh  
 Z. 4      brk. yhw[...  
 Z. 6      brk. bgy[...ḡ]mlk  
 Z. 7      brk. ʾdny[...]

Allein die Schreibweise gy[m für *gôyîm* „Völker“ in Z. 6 wäre sehr ungewöhnlich (das Wort ist ansonsten in hebräischen Inschriften nicht belegt, vgl. Davies 1991: 326). Zudem können in Z. 4 und 7 mühelos Personennamen ergänzt werden (z.B. *yehôyākîn* und *ʾadônîyāhû*), und auch in Z. 6 ist ein Personennamen evtl. mit Patronym naheliegend. Die ganze Reihe der Segenswünsche zielt wohl eher auf namentlich genannte Personen als auf Jahwe.

§ 210. Etwas sichereren Grund, der uns in unmittelbare Nähe zu einem biblischen Text führt, bieten die Inschriften, die auf zwei zu Amuletten zusammengerollten Silberlamellen in einem Grab am Ketef Hinnom in Jerusalem gefunden worden sind, das einer reichen Jerusalemer Familie des ausgehenden 7. und frühen 6. Jhs. gehörte (Abb. 354a-b). Die beiden Inschriften sind jüngst von G. Barkay publiziert worden (1989: bes. 46-59; vgl. Yardeni 1991; Davies 1991: 72f Nr. 4.301f), die Diskussion darüber noch kaum in Gang gekommen. Die folgende Transkription und Übersetzung beschränkt sich auf die besser erhaltenen Passagen:

# Amulett 1 (Abb. 354a)

(...)

Z. 4 *šm*<sup>393</sup> *hbr*<sup>393</sup> *l* [w ]

Z. 5 [h] *h*sd *l*<sup>393</sup> *h*[by(w)<sup>393</sup>]

Z. 6 [w] *š*smry [...]

Z. 7 [...]

Z. 8 *h* <sup>393</sup> *l* mš[k]

Z. 9 *b*h [xx] *h* mkl [x<sup>393</sup>]

Z. 10 ...] *w*mhr<sup>393</sup> [...]

Z. 11 *ky* *bw* *g*<sup>393</sup> *l*

Z. 12 *h* *ky* *y*hwh

Z. 13 [y] *š*y<sup>393</sup> *š*n<sup>393</sup> *w* [x<sup>393</sup>]

Z. 14 <sup>393</sup> *w*r *y*br[k<sup>393</sup>]

Z. 15 *k* *y*hwh [w]

Z. 16 [y] *š*mrk [y]

Z. 17 [<sup>393</sup>] *r* *y*hwh

Z. 18 [p] *n*[y<sup>393</sup> *w* ...]

[...]

# Amulett 2 (Abb. 354b)

Z. 1 <sup>393</sup> *l* *h* *b*<sup>393</sup> *w*[k]

Z. 2 [<sup>393</sup>/w<sup>393</sup>] *n*yhw

Z. 3 ...

Z. 4 [h] *r*<sup>393</sup> *h*[...<sup>394</sup>]

Z. 5 [h] *y*br[k<sup>393</sup>]

Z. 6 *k* *y*hwh *w*

Z. 7 [y] *š*mrk

Z. 8 *y*<sup>393</sup> *r* *y*h

Z. 9 [w] *h* *p*nyw<sup>393</sup>

Z. 10 [<sup>393</sup>] *l* *y*k *w*<sup>393</sup>

Z. 11 *š*m *l*k *š*

Z. 12 *l*<sup>393</sup> *w*[m ...]

(...)

Z. 4 „...er be]wahrt<sup>393</sup> den Bund und

Z. 5 die Gnade für die, die [ihn] lieben

Z. 6 und bei denen, die halten [...]

Z. 7 [seine Gebote<sup>393</sup>]

Z. 8 ...] auf dem Lager<sup>393</sup> [...]

Z. 9 ...] von allem [...]

Z. 10 ...] und vom Bösen [...]

Z. 11 Denn bei ihm ist Erlösung,

Z. 12 denn Jahwe

Z. 13 bringt uns zurück

Z. 14 Licht.

Z. 1 „[Du seist<sup>393</sup>] gesegnet,

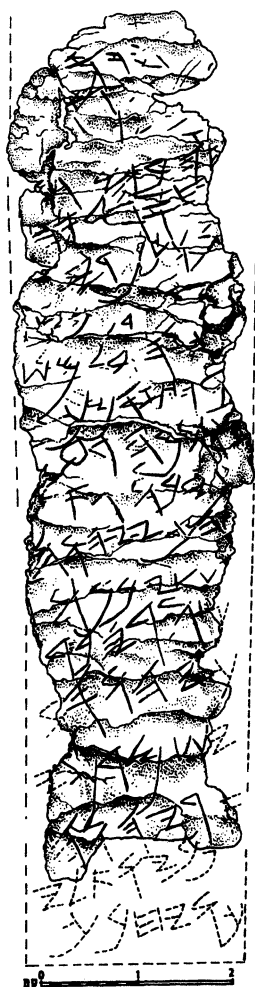
Z. 2 [O]nijahu,

Z. 3 ...

Z. 4 vom<sup>393</sup>] Bösen [...]

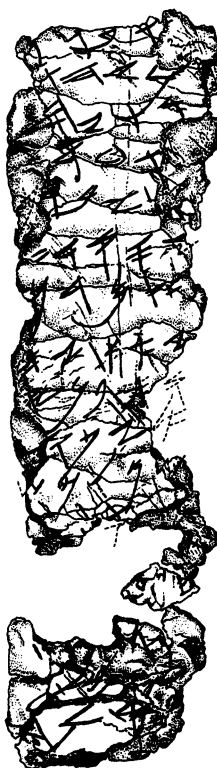
<sup>393</sup> Barkay liest in Z. 4 [<sup>393</sup>] *h*b *h*br (1989: 52). Vgl. aber den Hinweis auf Dtn 7,9 (*šmr hbr*<sup>393</sup> *wh*sd *l*<sup>393</sup> *h*byw *w*šmryw *m*šwtw „der den Bund und die Huld hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten“) bei Yardeni 1991: 178.

<sup>394</sup> Eine andere Lesung und Interpretation der Z. 1-4 des zweiten Amuletts bietet Korpel 1989: 3f, die mit einer direkten Anrede an den verstorbenen Träger des Amuletts rechnet: <sup>1</sup> *š*br <sup>2</sup> [b] *n*yhw <sup>3</sup> [w] *q*w. *y*h[w] <sup>4</sup> [h] *w* <sup>5</sup> *r* [*l*] <sup>5</sup> [h] etc. „Ruhe, Benajahu, und harre auf Jahwe, und bleibe wach für ihn“ usw. Die Interpretation, die mit sehr ungleichen Zeilenlängen rechnet und stellenweise gegenüber Fotos und Umzeichnungen konjiziert, ist durch Barkay 1989 und Yardeni 1991 überholt.



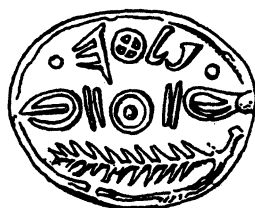
354a Amulett 1

1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19



354b Amulett 2

1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18



355

Z. 14/5    Es segne  
 Z. 15/6    dich Jahwe, und  
 Z. 16/7    er bewahre dich  
 Z. 17/8    Jahwe lasse aufscheinen  
 Z. 18/9    sein Antlitz

[...]

Z. 10    über dir und  
 Z. 11    gewähre dir  
 Z. 12    Frieden.“

Der zweite Teil der beiden Amulette bietet eine Segensformel, die mit dem sogenannten *Priestersegen* von Num 6,24-26 übereinstimmt. Dieser Sachverhalt hat denn auch die anfängliche Diskussion der Amulette ganz dominiert: Nr. 1,14-18 entspricht Num 6,24-25a; Nr. 2,5-12 entspricht Num 6, 24-25a.26b. Die im kanonischen Segen enthaltene Formulierung „...und sei dir gnädig; Jahwe erhebe sein Antlitz hin zu dir“ (Num 6,25b-26a) fehlt auf dem zweiten Amulett, während das erste schon vorher abbricht (die Ergänzung <sup>18p</sup>ñ[<sup>19</sup>yw ‘<sup>19</sup>ly<sup>19</sup>k wy<sup>19</sup>nk] auf Abb. 354a ist frei konjiziert). Wie immer man die Differenz in der Formulierung erklären will<sup>395</sup>, bleibt doch unbestreitbar, daß hier hebräische Epigraphie und biblischer Text in einer Weise übereinstimmen, die bislang nicht belegbar war, zumal wenn man die offenbar sehr enge Verwandtschaft des Anfangs von Amulett 1 mit Dtn 7,9 (vgl. Ex 20,6) berücksichtigt, einem Text, der von Jahwes Treue bis in die tausendste Generation spricht.

Die beiden Silberamulette bieten einen frühen Beleg für die in Ex 13,9; Dtn 6,8; 11,18 vorgeschriebene Praxis, Worte der Tora auf dem Körper zu tragen. Allerdings handelt es sich hier um Segenssprüche, nicht um Gebote. Der auch in Ägypten bekannte Brauch (vgl. Leclant 1980; Keel 1981: 213 Abb. 28) hat offenbar im Amulettbereich seinen Ausgang genommen, und die didaktische Funktion der Erinnerung ist erst später hinzugetreten (vgl. Barkay 1989: 71-76).

Im Rahmen der unsere Studie leitenden Fragestellungen scheint uns darüber hinaus bemerkenswert, daß die Amulette ähnlich wie die oben in § 207 diskutierten Namensiegel und Bullen eine religiöse Orientierung am Tempel, hier besonders an einem Element der Tempelliturgie dokumentieren. Das im selben Grab gefundene Siegel mit Zweig- und

<sup>395</sup> Verschiedene Deutungen des Befundes finden sich etwa bei Rösel 1986 (Num 6,25b-26a seien sekundär); Vuk 1987: 35 („... ein freies Zitat einer Gebetsformel, die ... aus derselben gemeinsamen Quelle, nämlich der Tempelliturgie übernommen wurde“); Haran 1989; Korpel 1989 (die Amulette bieten eine kontrahierte Fassung des Segens).

Lotusknospendekoration (Abb. 355; s.o. Abb. 344, 349a-b, 351a-b) fügt sich sehr schön zu dieser Beobachtung. Zudem weist die Kombination von Dtn 7,9 und Num 6,24f auf eine Verbindung von priesterlichem und ‚früh-deuteronomistischem‘ Gedankengut, die das religiöse Ambiente der Jerusalemer Eliten im frühen 6. Jh., das uns ähnlich im Jeremia-Buch und etwas anders auch bei Ezechiel entgegentritt, stark geprägt zu haben scheint. Ein phönizischer Bes-Kopf aus Glas und ein Fayenceanhänger mit dem Bild der ägyptischen Göttin Bastet (Barkay 1986: 5.7 hebr.) zeigen allerdings, daß die Familie, die hier ihre Verstorbenen beigesetzt hat, auch noch nicht-judäische Kleinamulette verwendete, die etwa Ezechiel als unreine „Mistdinge“ verabscheut hätte (Ez 20,7f; vgl. Keel/Schroer 1985: 44f).

Dank des genau datierbaren Amulettfundes vom Ketef Hinnom läßt sich nun auch der religionsgeschichtliche Horizont für das „Aufscheinen von Jahwes Antlitz“ angeben. Die Metapher geht über die Bitte um Segen und Schutz (*ybrk(k) wyšmrk*), die uns schon in Kuntilet ‘Ağrud begegnet war (s.o. S. 256 Inschrift <sup>P</sup>B 2, Z. 5’), hinaus und führt ein neues Element ein (vgl. Ps 31,17; 67,2; 80,4.8.15.20; 119,135; Dan 9,17; 10,6). M. Korpel will sie auf solare Vorstellungen zurückführen (1989: 6). Solche sind im Jerusalem der ausgehenden EZ II C in der Tat belegbar (s.o. § 202-204, v.a. aber Abb. 294 und 337a-b). Das recht allgemeine „Leuchten“, verbunden mit der anthropomorphen Vorstellung von Jahwes „Antlitz“, dürfte in der EZ II C aber mindestens so stark mit der Vorstellung von Jahwe als lunar konnotiertem El verbunden gewesen sein (s.o. § 174-182) – erst recht in der Dunkelheit von Nacht und Grab, wo Jahwes eigenes „Antlitz“ nun an die Stelle desjenigen der Aschera tritt.

M. Korpel hat den Anfang von Amulett 2 als direkte Anrede an den Verstorbenen deuten wollen<sup>396</sup>, doch scheint der erhaltene Text dieses Verständnis nicht zu stützen. Besonders die Z. 8.11-14 von Amulett 1 weisen aber darauf hin, daß die Amulette speziell für Verstorbene bestimmt waren. Ihnen sollte Jahwe auch noch im Grab seine Treue bewahren und sein Licht zukommen lassen. Auch diese Vorstellung ist im Kontext einer Epoche, die göttliche Präsenz bevorzugt im Aufleuchten der Gestirne vor dem dunklen Grund der Nacht erfahren hat, denkbar plausibel. Treffen unsere Lesung und Übersetzung dieser Zeilen zu, wäre dies ein beredtes Zeugnis dafür, daß der Segen Jahwes schon in vor-exilischer Zeit wesentlich mehr sein konnte als Sozialprestige, nämlich

---

<sup>396</sup> S.o. Anm. 394.

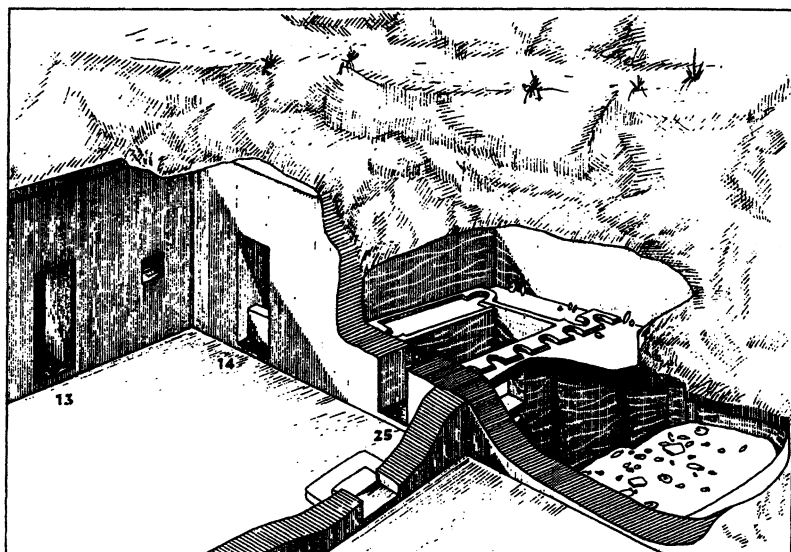
geradezu Hoffnung für Tote, die keine Erfolge mehr zu sammeln vermochten.

Gegenüber den oben in § 189ff diskutierten Befunden ist bemerkenswert, daß in den Gräbern vom Ketef Hinnom keine Terrakotten von Tauben, Göttinnen oder Reitern gefunden wurden. Nicht Aschera oder ein „Engel Jahwes“, sondern Jahwe selbst sollte hier – über einen Text vermittelt! – die Verstorbenen mit seinem Segen und Schutz in die kalte Dunkelheit des Grabes begleiten. Die mütterliche Aschera steht, sei es als Göttin und „Himmelskönigin“, sei es als Jahwes Segen vermitteln- des Kultsymbol, weit außerhalb des Horizonts der in diesem Grab dokumentierten Frömmigkeit. Allenfalls ließe sich erwägen, ob in den Kopfstützen der Gräber vom Ketef Hinnom (Abb. 356) bzw., viel deutlicher zu erkennen, in Gräbern im Garten der école Biblique (Abb. 357a, Detail Abb. 357b) ein spätes Nachleben des die Erde als Mutter-schoß charakterisierenden  $\Omega$ -förmigen Symbols zu erkennen sei (so Keel u.a. 1989: 70; s.o. § 14 und Abb. 82). Auf einem unveröffentlichten Siegelamulett der mb-zeitlichen  $\Omega$ -Gruppe in Pariser Privatbesitz findet sich das  $\Omega$ -förmige Symbol zweimal dargestellt, wobei die beiden  $\Omega$  – wie hier in den Gräbern die Kopf- und die Fußlege – zueinander hin geöffnet sind. Diese Deutung der Kopfstützen hätte jedenfalls mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die von Barkay und Kloner in bezug auf die Stützen von Abb. 357 vertretene, es handle sich um stilisierte Hathorperücken (1986: 36). In Ijob 1,21 wird die Erde klar als Mutter-schoß benannt; zudem werden embryonale und Totenexistenz streng analog verstanden. Im Gegensatz zu diesem und verwandten Texten (Ps 139,15; Jes 26,18f; Sir 40,1; vgl. Keel u.a. 1989: 70-75) haben wir es allerdings bei den Kopfstützen der Jerusalemer Gräber kaum mit einem reflexen Mythologem, sondern höchstens mit dessen schwachem Abglanz im Kontext einer Frömmigkeit zu tun, die sich in Bild und Schrift dezidiert unmythologisch gibt. Die Kopfstützen lassen sich wohl auch rein funktional als eine Art Kissen verstehen, das die Ruhelage der Verstorbenen sichern sollte.

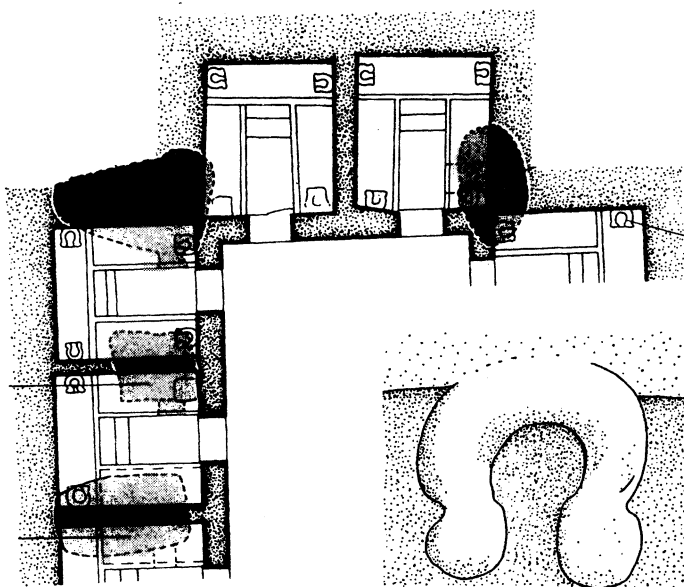
### *Zusammenfassung*

§ 211. Das ikonographisch dokumentierte religiöse Symbolsystem Palästinas in der EZ II C unterscheidet sich von dem der vorangehenden Periode grundsätzlich darin, daß solar konnotierte Bildmotive ägyptischer Herkunft oder Inspiration stark zurücktreten. Rollsiegel, die gegenüber der EZ II A-B deutlich zunehmen, markieren die Präsenz einer





356



357a

357b

neuen, der assyrischen Weltmacht in Palästina. Die Dekoration dieser Siegel zeigt Kultszenen, in deren Zentrum der assyrische König als loyaler Diener der himmlischen Mächte steht, oder seltener assyrische Genien und Gottheiten wie Ninurta, Adad oder Ishtar. Die letztere ist unter den anthropomorph dargestellten assyrischen Gottheiten am besten bezeugt. Sie erscheint als einzige auch auf Stempelsiegeln, und zwar bevorzugt in ihrer astral konnotierten Gestalt im Sternennimbus (Abb. 286-288). Nur in Gestalt ihrer Kultsymbole vertreten sind die Götter Sin, Marduk und Nabu.

Hauptmerkmal der Glyptik der EZ II C ist nicht die insgesamt relativ bescheidene Präsenz assyrischer Gottheiten, sondern die generelle Tendenz zur *Astralisierung* des religiösen Symbolsystems. Die göttlichen Mächte werden im 7. Jh. bevorzugt in astraler Gestalt wahrgenommen und verehrt, wobei der Akzent auf ihrer *nächtlichen* Erscheinungsweise am Sternenhimmel liegt. Mittlerinstanzen von der Art geflügelter Mischwesen spielen in der Ikonographie der EZ II C keine große Rolle mehr. Dafür finden sich sehr häufig Kultszenen und Darstellungen von – fast ausschließlich männlichen – Verehrern. Die generelle Tendenz zur Astralisierung des Symbolsystems, die sich nicht nur in der importierten, sondern auch in der lokalen Glyptik in verschiedenen Ausformungen bemerkbar macht, dürfte wesentlich auf aramäischen Einfluß zurückzuführen sein. Eines der auffälligsten Merkmale der Epoche ist jedenfalls das Hervortreten der Sichelmondstandarte, des Kultemblems des aramäischen Mondgottes von Haran, der in den westlichen Provinzen des assyrischen Reiches der bedeutendste ‚internationale‘ Gott gewesen zu sein scheint (Abb. 281, 291, 295-301). Insgesamt lassen die auf den Siegeln sichtbaren Astralisierungstendenzen denselben religiösen Umbruch erkennen, der auch in biblischen Texten bezeugt ist, die ihrerseits von der massiven Zunahme von uranisch-astral orientierten Kulte im Juda des 7. Jhs. wissen.

§ 212. An der südwestlichen Peripherie des Reiches nimmt in Juda und dem nördlichen Transjordanien der lokale ‚Höchste Gott‘ – in Juda also Jahwe – unter dem Einfluß des Mondgottes von Haran ebenfalls lunare Züge an. Auf einer typisch palästinischen Siegelgruppe des 7. Jhs. erscheint ein segnender Thronender vom Typ des *El* als Mondgott in anthropomorpher Gestalt (Abb. 303-307). Auf den Tridacna-Muscheln (Abb. 337a-b) erscheint ein teilweise anthropomorpher, segnender *El* als uranischer, solar konnotierter Schöpfergott. Vergleichbare Veränderungen und die *neue Tendenz zur anthropomorphen Darstellung* lassen sich auch bezüglich der Aschera erkennen. Ist an der Wende vom 8.

zum 7. Jh. die Vorstellung von *Aschera* als einem mit El (bzw. Jahwe) verbundenen, ihm zugeordneten und seinen Segen vermittelnden Kultsymbol in Gestalt eines stilisierten Baumes nach wie vor – und zwar in seltener Deutlichkeit, vgl. Abb. 308 – belegbar, so wird sie von einem anderen, in die entgegengesetzte Richtung weisenden Phänomen übertroffen: In der 2. Hälfte des 8. Jhs. setzt die in Israel und Juda in der EZ II A-B stark in den Hintergrund getretene Produktion von gynaikomorphen Göttinnenfigurinen aus Terrakotta in Form der Pfeilerfigurinen (Abb. 321a-c) neu ein und erlangt ab der Jahrhundertwende eine derartige Breitenwirkung v.a. in Juda, daß wir wohl mit einem Zusammenspiel von familiärer bzw. ‚privater‘ Frömmigkeit und offizieller Staatsreligion rechnen können. Diese mütterliche Göttin, deren Darstellungen Gesicht (Zugänglichkeit) und volle Brüste (Segen) besonders hervorheben, scheint niemand anders als die (re-personalisierte) *Aschera* zu sein. Manasse hat der Göttin laut biblischer Überlieferung im Jerusalemer Tempel ein Kultbild gestiftet (2 Kön 21,7; 23,6f), das der allgemeinen Tendenz entsprechend ebenfalls gynaikomorph gewesen sein dürfte.

Galt die gynaikomorphe *Aschera* im Jerusalem des 7. Jhs. als *Jahwes Paredros*? So naheliegend ein solcher Schluß ist, so unumgänglich ist es, festzuhalten, daß wir für eine strikte *Paredros*-Relation zwischen *Jahwe* und *Aschera* auch jetzt keine eindeutigen Indizien haben: Bilder eines Paares von Gottheiten sind aus Juda nicht bekannt. Die Reiter- oder andere männliche Terrakotten stehen weder in einem *Paredros*-Verhältnis zur Göttin, noch können sie auf *Jahwe* bezogen werden. Weder biblische Texte noch Inschriften der EZ II C bieten ein Indiz für die *Paredros*-Relation. Die Darstellung eines Paares von Gottheiten auf dem Siegel von Abb. 331b ist nicht israelitisch-judäischer Herkunft und kann – wenn überhaupt – nur sehr indirekt auf *Jahwe* und *Aschera* bezogen werden (s.o. S. 388). Wenn *Jahwe* in Juda jemals eine *Paredros* hatte, dann am ehesten jetzt zur Zeit Manasses. Doch läßt sich die *Paredros*-Relation bislang positiv aus den Quellen nicht nachweisen.

§ 213. „*Himmelskönigin*“ und „*Himmelsheer*“ gelten traditionell und zu Recht als Kronzeugen für die im 7. Jh. in Juda aufblühenden Astralkulte, aber auch für die angebliche Überfremdung der judäischen Religion durch assyrische Kulte. Monokausale Pauschalthesen vermögen den Befunden allerdings kaum gerecht zu werden. Wir haben versucht, beide Phänomene aus dem Zusammenspiel von externen und internen Kräften zu erklären: Zwar trägt der Kult der „*Himmelskönigin*“ in der Tat eindeutig assyrische Züge, die ihn besonders mit dem Kult der as-

syrischen Ishtar verwandt erscheinen lassen, die in Palästina ja nach dem Zeugnis der Siegelamulette bekannt gewesen sein muß (§ 171). Seine Breitenwirkung in der (nicht auf eine besondere soziale Schicht begrenzten) Familienfrömmigkeit konnte dieser Kult aber nur erreichen, weil er an autochthone Traditionen anknüpfen konnte. Die judäische „Himmelskönigin“ war wohl niemand anders als die gynaikomorph wiederauferstandene Aschera (§ 197). Analog zu ihr scheint sich der Kult des „Himmelsheeres“ in der EZ II C primär als Astralkult artikuliert und an den Gestirnen des Nachthimmels orientiert zu haben, was zumindest indirekt mit dem aramäischen Einfluß auf die religiösen Symbolsysteme des assyrisch beherrschten Syrien-Palästina zusammenhängen dürfte. Aber auch die Verehrung des „Himmelsheeres“ läßt sich nicht nur in der Kategorie des Astralkultes verstehen, sondern hat in Form der Pferd-und-Reiter-Statuetten (§ 198-200) im Bereich der Familienfrömmigkeit einen anthropomorph-bildhaften Ausdruck gefunden.

§ 214. Die Frage, ob die assyrische Großmacht in den von ihr eroberten Provinzen wie Samaria bzw. in Vasallenstaaten wie Juda *religionspolitische Pressionen* ausgeübt und die Untertanen zur Verehrung assyrischer Gottheiten gezwungen habe, ist in der alttestamentlichen Forschung seit langem umstritten. In jüngerer Zeit hat J. McKay jeden solchen Zwang in Abrede gestellt und im Boom der Astralkulte ein Wiederaufleben von alten, autochthonen Astralkulten sehen wollen, die durch das assyrische Milieu nur begünstigt worden seien (1973: 45-59). M. Cogan vertrat die These, der von der Bibel erwähnte Astralkult sei typisch syrisch bzw. aramäisch (1974: 84-88). Er differenzierte zwischen der religionspolitischen Behandlung von Völkern und Gebieten, die in das assyrische Provinzsystem eingebunden wurden, und solchen, die im Vasallenstatus verblieben. In bezug auf letztere, zu denen Juda oder die phönizischen Stadtstaaten zu zählen wären, vertrat er die Ansicht, daß „Assyria imposed no religious obligations upon its vassals“ (ebd. 85). H. Spieckermann vertritt die gegenteilige Meinung; die Assyrer hätten nicht nur von den Provinzen, sondern auch von den Vasallen verlangt, wie dem assyrischen König, so auch dem Reichsgott Assur und den „großen Gottheiten“ (*ilāni rabûti*) Reverenz zu erweisen (1982: 322-344). Die offizielle Behauptung, die besiegten Völker seien von ihren eigenen Gottheiten verlassen worden, wurde durch die Deportation ihrer Kultstatuen z.B. in Samaria konkretisiert (1982: 344-354; dazu auch Cogan 1974: bes. 22-34).

Die komplexe Frage läßt sich aufgrund der Kleinkunst allein natürlich nicht beantworten. Hypothesen zu diesem Thema sollten deren Zeugnis allerdings nicht mißachten. Die Kleinkunst dokumentiert eine nur marginale Präsenz eigentlich assyrischer Gottheiten in Palästina, die jedenfalls seltener vorkommen als der assyrische König selbst. Wie dieser kommen die assyrischen Gottheiten vornehmlich auf Rollsiegeln vor, die über assyrisch-aramäische Beamte der Reichsadministration ins Land gekommen sein dürften und sich denn auch meist an Orten gefunden haben, die als Transmissionsposten dieser Verwaltung dienten. Der marginalen Präsenz assyrischer Gottheiten in der Ikonographie Palästinas entspricht ihr völliges Fehlen in den lokalen Inschriften. Läßt sich die Verwandtschaft des Kultes der „Himmelskönigin“ mit dem der assyrischen Ishtar nicht ohne Vermittlung erklären, so spricht doch nichts für eine gezielte Propagierung gerade dieses Kultes durch die assyrische Administration. Was die Pferde und Wagen des Sonnengottes von 2 Kön 23,11 betrifft, so haben wir sie im Anschluß an Spieckermann mit einer typisch assyrischen Divinationspraxis in Verbindung gebracht (§ 199). Insofern sie unter der Obhut eines Offiziers namens Netanmelek („der König hat gegeben“ – ein sprechender Name?) gestanden haben, könnte ihre Einführung durch die „Könige von Juda“ in der Tat von assyrischer Seite her veranlaßt worden sein. Doch hielten sich Pressionen in bezug auf den *Kult* durchaus in Grenzen. Stärker als der assyrische scheint in jedem Fall der aramäische Einfluß gewirkt zu haben. Auch er dürfte eher als Begleiterscheinung der Kolonisation und Administration denn als eigens verordnete Maßnahme zu verstehen sein.

Die assyrischen Eroberungen in Syrien und Palästina, die in der ersten Hälfte des 7. Jhs. eine völlige Entmachtung Ägyptens zur Folge hatten, sind zweifellos als wichtiger Motor für die astrale Neuorientierung auch der religiösen Symbolsysteme in Palästina zu werten. Der Kulturdruck, den eine Siegermacht auf unterworfenen Gebiete ausübt, kann monokausal nicht verstanden werden, da er gleichzeitig auf ganz verschiedenen Ebenen, der politischen, der ökonomischen, der ideologischen usw. operiert. Faszination auf der *militärisch-politischen* Ebene bezeugen vielleicht die Ritzzeichnungen von Ĥirbet Bet Lei (Mittmann 1989), sicher – und zwar noch mindestens ein Jahrzehnt nach dem Untergang des assyrischen Reiches – die Bulle des „Stadtkommandanten“ von Jerusalem (Abb. 345).<sup>397</sup> Die Übernahme eines Bildthemas wie der Tö-

---

<sup>397</sup> Völlig unklar sind Funktion und Dekor von fünf in assyrischem Stil reliefierten Kalksteinfragmenten vom Tell eš-Šafi, die von den Ausgräbern als Teile einer Stele

tung Humbabas durch Gilgamesch und Enkidu (Keel u.a. 1990: 226-229) in die lokale Stempelsiegelglyptik Nordpalästinas ist ein Indiz für die enorme *kulturelle* Faszination durch die Siegermacht. Das Roll-siegel aus Bet-Schean von Abb. 308 illustriert mit außergewöhnlicher Deutlichkeit, wie die neue politische Realität auch in *religiöser* Hinsicht neue Plausibilitäten schuf und die Anpassung des eigenen Symbolsystems – unter Beibehaltung seiner zentralen Elemente – an epochal neue Gegebenheiten erforderte. Gleichzeitig äußern sich aber im Festhalten an solaren Motiven in Juda und Ammon auch konservative, der Anpassung an die assyrisch-aramäische Symbolwelt widerstehende Tendenzen (§ 203f).

Wir rechnen insgesamt stärker mit der graduellen Neuformulierung autochthoner Vorstellungen als mit direkten religionspolitischen Eingriffen der assyrischen Eroberer, die punktuell geblieben sein dürften.<sup>398</sup> Anders ließe sich z.B. die Tatsache schwer verständlich machen, daß der angeblich assyrische Kult der „Himmelskönigin“ gar nicht in der Zeit assyrischer Präsenz im Lande bezeugt ist, sondern erst lange nach dem Untergang des assyrischen Weltreichs im frühen 6. Jh.

§ 215. Die Anlage dieser Studie verbot es, die Archäologie Palästina/Israels nach Beweisen für die Historizität der *Kultreform Joschijas* zu befragen.<sup>399</sup> Hier war anderes zu leisten. Allerdings kann eine religionsgeschichtliche Studie, die eben erst die enorme Popularität von gynaikomorpher Aschera und „Himmelsheer“ im Juda des 7. Jhs. konstatiert hat, nicht umhin, in der materiellen Hinterlassenschaft Judas auch nach *Spuren ‚früh-deuteronomistisch‘ orthodoxer Religiosität* zu fragen. Wir haben solche besonders im Bereich der judäischen Namenssiegelglyptik des ausgehenden 7. und frühen 6. Jhs. mit ihrem weitgehenden Verzicht auf ikonischen Dekor bzw., wo solches vorliegt,

---

verstanden worden sind (Bliss/Macalister 1902: 41 mit Fig. 17; vgl. Stern 1973: 13; Schroer 1987a: 189 mit Abb. 75).

<sup>398</sup> Zu ihnen gehört die Deportation samarischer „Gottheiten“ durch Sargon II.; s.o. Anm. 224.

<sup>399</sup> In der früheren Forschung sind Grabungsbefunde von Beerscheba (Verbauung der Quader eines monumentalen Hörneraltars in einer Kasernenmauer und unter dem Glacis von Str. II, 7. Jh.) und Arad (Überbauung des Heiligtums durch eine Kasemattenmauer) gerne als archäologische ‚Beweise‘ für die biblisch mit Hiskija und Joschija verbundenen Kultreformen gedeutet worden (vgl. zur Diskussion Conrad 1979: 28-33; Keel/Küchler 1982: 205-207, 227-233; H. Weippert 1988: 623f). Aber so lange das Heiligtum von Beerscheba, zu dem der Altar ursprünglich gehörte, nicht sicher lokalisiert und datiert werden kann, läßt sich auch für die der Wiederverwendung der Steine vorausgehende Zerstörung nur ein *terminus ante quem* angeben. Zum Tempel von Arad s.o. Anm. 391.

der prioritären Ausrichtung am Tempel gefunden (§ 207f). Daß auf den aus dieser Periode stammenden Bullen aus Jerusalemer Archiven Namen von Männern vorkommen, die uns aus dem Jeremia-Buch bekannt sind, ist ebenso wenig ein Zufall wie die Tatsache, daß auf den Silberamuletten vom Ketef Hinnom (§ 210) Texte bezeugt sind, die wir wörtlich aus der Bibel kannten. Mit diesen Dokumenten werden uns frühe Exponenten jener dezidiert unmythologischen, weder Aschera noch sonst eine Göttin anerkennenden Bewegung greifbar, die sich nur an Jahwe und seinem Tempel orientieren wollte. Sie hat in exilischer und frühnachexilischer Zeit der Tora ihre uns heute vorliegende Gestalt gegeben. Das durch die Silberamulette, Namenssiegel und v.a. die Bullen dokumentierte religiöse Ambiente ist zunächst das einer hauptstädtischen Elite. Die Frage, wie sich die Reform im einzelnen auf die religiöse Praxis der Landbevölkerung ausgewirkt hat, bedürfte einer eigenen Untersuchung.

# IX

## Die Eisenzeit III:

### Abgrenzungen

§ 216. Mit der EZ III, die in Juda mit den Eroberungen Jerusalems durch Nebukadnezar II. in den Jahren 598 und 587 beginnt und bis zur institutionellen Stabilisierung der lokalautonomen Provinz Jehud ab ca. 450 (Nehemia) dauert, kommt wieder eine typische Übergangsperiode in den Blick. In politischer Hinsicht sind der Verlust der Eigenstaatlichkeit Judas, Ammons, Moabs und Edoms und ihre Integration zunächst ins babylonische, dann persische Provinzialsystem die für das Verständnis der Periode wichtigsten Faktoren. Aus jüdischer Perspektive fällt der Verlust der Eigenstaatlichkeit auch mit einer territorialen Reduktion auf das jüdisch-benjaminitische Bergland und die nördliche Schefela zusammen. Der Territorialverlust förderte die zunehmende kulturelle Isolation Judas. Negev und südliche Schefela kamen nun in die Hand von Edomitern und arabischen Stämmen, die den über die sogenannte ‚Weihrauchstraße‘ führenden Fernhandel kontrollierten. Die Küstenebene blieb weiterhin unter der Kontrolle teilautonomer Stadtstaaten, die Handel mit der ganzen Mittelmeerwelt betrieben und kulturellen Einflüssen ebenso offenstanden, wie sie über die phöniko-punischen Kolonien orientalischer Gottheiten, Symbole und Kultpraktiken bis nach Spanien vermittelten. Im philistäischen Bereich im Süden nahmen Gaza und Aschkelon eine beherrschende Stellung ein, mit ihnen die Göttin ‘Astarte/Atargatis/Aphrodite (Gese 1971: 213f). Im Norden dominierte der phönizische Stadtstaat Sidon. Eine Inschrift des sidonischen Königs Ešmun‘azors aus dem späten 6. oder frühen 5. Jh. teilt mit, daß der persische Großkönig dem Sidonier Dor und Jafo, „die reichen Länder Dagans in der Ebene von Scharon“, übereignet habe (Butterweck 1988: 592). In Jafo ist eine Votivinschrift an Ešmun gefunden worden (Stern 1982: 257 Anm. 76). Auf dem Tel Michal ist ein Fragment eines Gefäßes des späten 6. oder frühen 5. Jhs. aufgetaucht, in das vor dem Brennen eine Inschrift eingeritzt worden war; A. Rainey will



die Zeichen ...]b ʿlšm[... zum Gottesnamen Baʿalsamem ergänzen (in Herzog 1989: 381f).

Wir werden in diesem Kapitel die religionsgeschichtliche Entwicklung Palästinas nur noch mit ein paar groben Linien auszeichnen. Denn diese für die Entstehung der hebräischen Bibel und die Entwicklung der jüdischen Religion formativste Periode ist zugleich die komplexeste und bedürfte einer eigenen, viel detaillierteren Untersuchung. Zwar kommt nun biblischen Texten ein zunehmend größerer Quellenwert zu. Doch beleuchten diese Texte Religion und Geschichte stets unter Gesichtspunkten, die durch dezidierte theologische Standorte und Partikularinteressen bedingt sind und keinen unvoreingenommenen Blick auf die religiöse Situation, sei es in Juda oder in den Nachbarregionen, gewähren. Primärquellen sind auch jetzt noch nur von der Archäologie zu erwarten. Deren Ertrag ist in vorbildlicher Weise durch die Synthese von E. Stern (1982) erschlossen worden.<sup>400</sup> Eine diachron angelegte religionsgeschichtliche Studie steht aber immer noch vor dem Problem, daß aufgrund der Funddokumentation oft nicht sicher zwischen Befunden der früheren, babylonisch dominierten EZ III (ca. 587-539), der späteren EZ III (d.h. der ‚früh-nachexilischen‘ Zeit, ca. 539-450) oder der Zeit der lokalautonomen persischen Provinz Jehud (ca. 450-333) differenziert werden kann. Angesichts der herausragenden Bedeutung der Periode für die Entwicklung der judäisch-jüdischen Religion wäre eine solche Differenzierung unerlässlich, um archäologische und literarisch-historische Befunde plausibel korrelieren zu können. Die folgenden Ausführungen beanspruchen somit weder Vollständigkeit noch Repräsentativität, sondern wollen zum Schluß unseres Durchgangs durch mehr als ein Jahrtausend kanaanäisch-israelitischer Religionsgeschichte nur noch einige Perspektiven skizzieren.

### *1. Symbole wechselnder Fremdherrschaft*

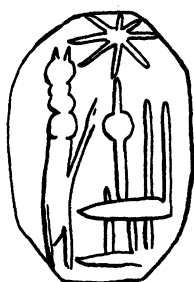
§ 217. Im Bereich der Glyptik geraten Rollsiegel, wie sie in assyrischer Zeit wieder zahlreicher belegt waren, ab der EZ III ganz außer Kurs. Ein einziges neubabylonisches Zylindersiegel ist in Palästina/Israel gefunden worden (Parker 1949: Nr. 7 = Ornan 1990: Nr. 34). Es stammt

---

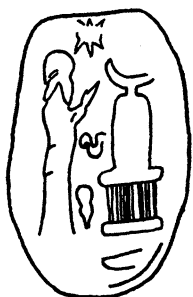
<sup>400</sup> Vgl. auch H. Weipperts knappen Ausblick auf die „babylonisch-persische Zeit (586-333 v. Chr.)“ (1988: 697-718).

vom Tell Gemme und zeigt babylonische Mischwesen, wie sie in der lokalen Stempelsiegelglyptik nicht vorkommen, ist also ein typisches Fremdprodukt. Bedeutsamer sind in der EZ III die zwar ebenfalls importierten, aber weiter verbreiteten facettierten Konoide aus hartem Stein (meist Achat oder Chalzedon). Ihre Basis zeigt mehr oder weniger sorgfältig gravierte *Kultszenen*, bei denen ein Priester (stets ein Mann!) verehrend vor den Kultsymbolen von Marduk und Nabu, den beiden babylonischen Hauptgöttern, steht (s.o. Abb. 281, 291b). Über den Kultsymbolen erscheint in der Regel ein Astralsymbol, sei es ein Stern (Abb. 358a aus En-Gedi; Bliss/Macalister 1902: 153 Fig. 16,2; Reisner 1924: Pl. 57,d7), eine Flügelsonne (Crowfoot u.a. 1953: 87 Nr. 19, Pl. 15,19; vgl. 88 Nr. 41) oder eine Mondsichel (auf einem unveröffentlichten Oberflächenfund aus Midiye/Mode'in). Auf einer gesiegelten Bulle vom Tell el-ʿAğul steht der Verehrer ausnahmsweise nicht vor den Symbolen von Marduk und Nabu, sondern vor einem – im Gegensatz zum Emblem von Haran typisch babylonischen – Kultsockel des Mondgottes Sin (Abb. 358b). Über ihm ist ein Stern zu sehen, die Füllmotive vor ihm sind nicht klar zu deuten.

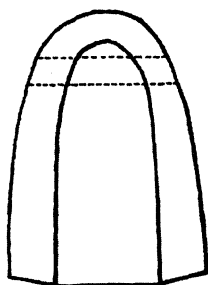
Diese Siegel und der Abdruck bezeugen eine gewisse Permanenz astralkultischer Vorstellungen in der frühen EZ III unter Leuten, die vermutlich in direktem Kontakt mit der babylonischen Administration standen oder selbst dazu gehörten. Auffälligerweise ist bisher im jüdischen Kernland ein Siegel mit vergleichbarem Dekor nicht aufgetaucht. Vor einigen Jahren hat P. Bordreuil (1986b: 305-307) ein Beamtensiegel publiziert, das paläographisch und stilistisch ins späte 6. oder frühe 5. Jh. datiert werden kann. Es trägt die Legende *lpqdyhd*, scheint also einem (persischen) „Inspektor Judas/Jehuds“ gehört zu haben, und zeigt einen Verehrer vor dem in der Mondsichel stehenden aramäischen Mondgott (Abb. 358c). In el-Ğib ist zwar ein facettierter Konoid derselben Gattung gefunden worden, doch zeigt dessen Basis nur eine anikonische, jahwistische Namensinschrift (*lʾnyhw bn hryhw*, Abb. 359). Das Siegel ist offenbar in ungraviertem Zustand angekauft und dann sekundär mit der hebräischen Namensinschrift versehen worden. Daß auf diesem und ähnlichen hebräischen Namensiegeln aus dem Handel (vgl. Stern 1982: 200f mit Abb. 327.275 Anm. 29) der Name der Besitzerin oder des Besitzers an die Stelle der Astralkultszene tritt, dürfte kaum zufällig sein.



358a



358b



358c



359



360a



360b



361a



361b



361c

433

§ 218. Für die babylonische Glyptik ist generell typisch, daß sie im Unterschied zur assyrischen (s.o. Abb. 278b und § 168) und persischen kaum Königsdarstellungen produziert hat. Daß auch in Palästina keine solche aufgetaucht ist, kann deshalb nicht überraschen. Dies ändert sich unter den Achämeniden gegen Ende des 6. Jhs. Eine in Samaria gefundene Bulle zeigt einen *königlichen Helden* im Kampf gegen ein Mischwesen mit Löwenkopf und -körper und den Flügeln und Hinterläufen eines Greifen (Abb. 360a; vgl. Leith 1990: 398-410). Auf einem Skaraboiden vom Tell Kesan ist der Gegner ein geflügelter Stier (Abb. 360b; vgl. Leith 1990: 411-415). Häufiger wird der Held in einer Zentralkomposition als ‚Herr der Tiere‘ beim Bändigen zweier Mischwesen dargestellt, etwa auf einem Achatskaraboiden aus Geser (Abb. 361a; vgl. Leith 1990: 422-431). Solche Siegel sind teilweise auch lokal im syrisch-palästinischen Raum hergestellt worden, wie stilistische und ikonographische Eigenheiten eines typisch phönizischen, fragmentarischen Skarabäus aus Samaria (Abb. 361b) oder ein Skaraboid vom Tell eš-Šafi (Abb. 361c) zeigen. Auf letzterem entbehrt der Held jeglicher königlich-persischer Charakteristika. Wo er aber die königliche Krone trägt, dürfte im allgemeinen der Großkönig gemeint sein, der ja auch auf achämenidischen Palastreliefs als Kämpfer gegen mythische Mischwesen dargestellt wird (vgl. Root 1979: 300-309).

Die Tradition des ‚Herrn der Tiere‘ hat allerdings die syro-phönizischen Siegelschneider manchmal dazu veranlaßt, anstelle der Mischwesen natürliche Feindtiere, v.a. Löwen, zu setzen (Crowfoot u.a. 1957: 393 Fig. 92,80; Hammond 1957; Keel-Leu 1991: Nr. 106 und 167). Auf einer Bulle aus Sicheim erscheint der König als Bogenschütze (Stern 1982: 197 Fig. 317).<sup>401</sup> Häufig unterstreicht die geflügelte Sonnenscheibe (*nicht* Ahuramazda, s.o. S. 338) die göttliche Legitimation des heldenhaft für die kosmische Ordnung Kämpfenden.

## 2. Die phönizische Ökumene

§ 219. In der Küstenebene, besonders im Scharon und im Bereich von Akko dominieren bei den Stempelsiegeln der EZ III Skarabäen mit phö-

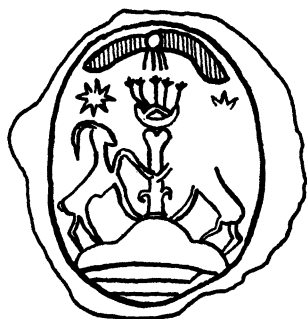
---

<sup>401</sup> Für Darstellungen der Jagd auf Pferd auf Skaraboiden des 5. Jhs. aus vom Tell eš-Šafi und aus Samaria vgl. Bliss 1899: Pl. 6,10 gegenüber S. 332; Crowfoot u.a. 1957: Pl. 15,15.

nizischen, ägyptischen oder gar griechischen Motiven. Phönizier und Punier sind bekanntlich die eigentlichen Erben der ‚kanaanäischen‘ Kultur gewesen. Stellvertretend dafür sei hier die Dekoration des Siegels angeführt, mit dem eine in Akko gefundene Bulle aus der EZ III gesiegelt worden ist: Sie zeigt zwei Capriden, die einen stilisierten Palmettbaum flankieren, der auf einer bergähnlichen Erhöhung steht; überwölbt wird die Konstellation von der Flügelsonne (Abb. 362).

Solche Darstellungen typisch ‚kanaanäischer‘ Tradition sind in der palästinischen, auch der phönizischen Glyptik der EZ III allerdings eher selten. Zahlenmäßig viel häufiger belegt und sowohl den babylonischen wie später den persischen Siegeln weit überlegen sind ägyptische oder ägyptisierende Siegelamulette. Mit ihnen gewinnt auch die Form des Skarabäus gegenüber den Skaraboiden wieder eindeutig die Oberhand. Billigere Stücke zeigen einzelne Glückszeichen, schreitende oder ruhende Löwen, aber auch Personennamen oder kurze hieroglyphische Formeln persönlicher Frömmigkeit (etwa *p3 dj 3st*, „von Isis gegeben“ u.ä.). Qualitätsvollere Skarabäen stellen ägyptische Gottheiten dar. Deutlich am häufigsten belegt ist die das Horuskind stillende Göttin *Isis* (vgl. Abb. 363a.c-d aus Atlit, Abb. 363b vom Tel Megadim, Abb. 364 aus Loḥame ha-Getaʿot; dazu Brandl 1991: 153-155). Sie ist auf den Skarabäen die Göttin par excellence. Daß sie als solche fast ausschließlich in ihrer Rolle als Mutter erscheint, ist kein Zufall, sondern entspricht offensichtlich einem Trend der Zeit. Auch in der Terrakottaproduktion tritt bei den Göttinnendarstellungen die Mutterrolle viel stärker in den Vordergrund als in der EZ II. Zwar existiert nach wie vor der Typ der nackten, die Brüste präsentierenden (s.u. Abb. 377) oder den Unterleib pressenden<sup>402</sup> Göttin (Stern 1982: 168; 272 Anm. 53). Doch sind daneben der neue Typ einer sitzenden Schwangeren (Abb. 365; vgl. Stern 1982: 272 Anm. 57; Culican 1986: 265-280) und der einer Göttin mit Kind (ebd. Anm. 58) sehr populär gewesen. Die große Mehrheit der Terrakottafigurinen der EZ III stammt aus *favissae*, d.h. es handelt sich um ausgediente Kult- und Votivstatuetten (ebd. 158f). Eine

<sup>402</sup> Von diesem Typ begegnen in der EZ III grob modellierte, schlanke Exemplare, die an chalkolithische Elfenbeinschnitzereien erinnern und eindrucklich belegen, daß wir es hier mit einem Phänomen der „*longue durée*“ zu tun haben: „...were it not for their stratigraphic context, we would have imagined them to date hundreds or even thousands of years before this time“ (Stern 1982: 168 zu Fig. 288, 1-2). Sie werden in hellenistischen Knochen- und Elfenbeinfigurinen in ‚Konkubinen‘-Haltung noch spätere Entsprechungen finden (s.o. Anm. 147, für EZ II-zeitliche Vorgängerinnen Abb. 216).



362



363a



363b



363c



363d



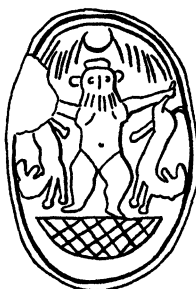
364



365



366a



366b



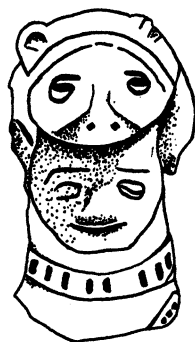
367a



367b



367c



368



369

größere Anzahl von Terrakottafigurinen ist in einem Schiffswrack bei Šave Zion nördlich von Akko geborgen worden (Linder 1973); viele dieser Figurinen sind an der Pfeilerbasis mit dem sogenannten Tinnit-Zeichen gestempelt, was die namentliche Identifikation mit der phönizisch-punischen Göttin erlaubt (Stieglitz 1990).

Was männliche Darstellungen betrifft, so findet sich hier neu ein bärtiger Thronender, eine griechisch-zyprisch beeinflusste Zeusgestalt, die gleichermaßen als Nachfahre Els wie Ba‘alšamems verstanden werden kann (Stern 1982: 165f). Daneben wird der Typ der Pferd-und-Reiter-Statuetten weitergeführt, wobei die Reiter häufig eine typisch persische Tracht annehmen (ebd. 167f). Auf den Siegeln scheinen sowohl der Thronende als auch die Reiter zu fehlen. Hier treten – dem Image des persischen Königs analog, s.o. § 218 – kämpferische Gestalten in den Vordergrund. Eine Bildkonstellation, die ägyptische und asiatische Ikonographie verbindet, zeigt Bes als ‚Herrn der Löwen‘ (Abb. 366a-b aus Atlit und Aschkelon; vgl. Bisi 1980). Daneben kommen neu auch griechische Motive ins phönizische Repertoire. Mehrfach belegt ist der einen Löwen bekämpfende oder als kriegerischer Held auftretende Herakles (367a-c aus Atlit; vgl. Keel-Leu 1991: Nr. 108; Leith 1990: 146-176). Er kommt nicht nur auf Skarabäen vor, sondern ist sogar in der sonst eher konservativen Terrakottaproduktion belegt, wie ein Heraklesköpfchen aus Lachisch beweist (Abb. 368). Neben Herakles zeigt auch der nackte Ringer von Abb. 369 mit aller Deutlichkeit, daß sich mit zunehmendem griechischem Einfluß ein Wertsystem profiliert, das eine eindeutige Rollenverteilung der Geschlechter kennt und auf der männlichen Seite die Hochschätzung des Körpers und die physisch-athletische Kraft propagiert, auf der weiblichen Seite die Mutterschaft vergöttlicht.

Gegen Ende der EZ III treten zu den Terrakotten ‚orientalischer‘ Tradition neue Typen, die aus dem griechischen Raum und aus Zypern importiert wurden (Stern 1982: 172-176). Sie markieren den Übergang zu einer neuen Epoche und können hier ebenso außer Acht gelassen werden wie die im 4. Jh. neu aufkommenden Bronzefigurinen, die sich, den bisherigen Funden nach zu schließen, eindeutig an ägyptischen Vorbildern orientieren, obwohl sie vielleicht in Palästina selbst produziert wurden (Stern 1982: 177-182).



### 3. Altneues in nordarabischer und edomitischer Gestalt

§ 220. Ein charakteristisches Requisit vor allem südpalästinischer Haus- und Familienreligion in der EZ III und der persischen Zeit sind *Räucherkästchen* aus Kalkstein (Stern 1982: 182-195; O'Dwyer Shea 1983; Zwickel 1990a: 62-109). Derartige Räuchergeräte begegnen in neubabylonischer und persischer Zeit auch in Mesopotamien, wo sie allerdings aus Ton gefertigt sind, und in Südarabien, dort ebenfalls aus Kalkstein hergestellt. Sind für die mesopotamische Gruppe rein ornamentale Ritzdekorationen typisch und finden sich auf den südarabischen öfters Namensinschriften, so ist für die Mehrzahl der palästinischen Räucherkästchen eine figürliche Dekoration in Form grober Ritzzeichnungen charakteristisch. Die Ikonographie dieser Ritzzeichnungen ist noch nie Gegenstand systematischer Erforschung gewesen. Sie nimmt auf den ersten Blick alte ‚kanaanäische‘ Traditionen auf, die z.T. bis in die Bronzezeit zurückreichen, etwa in der Zuordnung einer Palme zu einer Tempel- bzw. Palastfassade (? Abb. 370 aus Lachisch<sup>403</sup>, s.o. Abb. 55a) oder der Darstellung einer stilisierten menschlichen Gestalt (?) zwischen Palmen, auf die sich Tiere hinbewegen (Abb. 371 vom Tell Gemme; zur Datierung ins 6. Jh. vgl. Zwickel 1990a: 78f). Die Auswahl der auf den Kästchen dargestellten Tiere, unter denen neben den bekannten Haus- und Wildtieren wiederholt auch die selteneren Oryxantilopen, zwei Addaxantilopen und mindestens einmal ein Kamel begegnen, läßt aber nebst der typologischen Verwandtschaft mit den südarabischen Stücken vermuten, daß diese Kästchen mehrheitlich von nordarabischen Kunsthandwerkern hergestellt und dekoriert worden sein dürften. Der Aromatahandel über die Weihrauchstraße lag ja ganz in arabischer Hand (vgl. H. Weippert 1988: 717).

Der Kampf gegen einen Löwen auf einem Stück aus Geser (Abb. 372) wurzelt letztlich auch in der Bronzezeit (s.o. Abb. 88ff); der frontale Nahkampf ist allerdings typisch für die EZ II-III (s.o. Abb. 278b, 359a), so daß wir die Gestalt vielleicht wie die Terrakotte von Abb. 368 als lokale Heraklesdarstellung deuten können. Typisch lokale Aspekte zeigen die Krieger (?) auf einem Kästchen aus dem frühen 5. Jh. vom Tell el-Far‘a (Süd) (Abb. 373; vgl. Abb. 221). Besonders hervor-

---

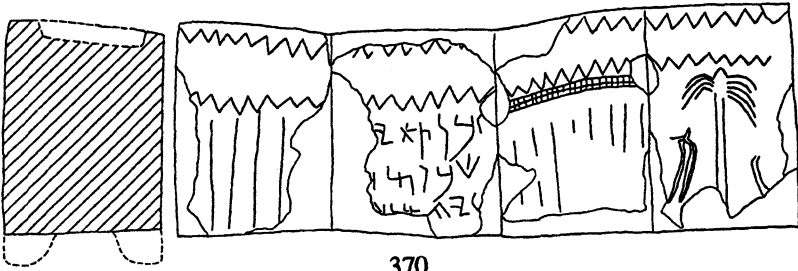
<sup>403</sup> Die Besitzerinschrift scheint das Objekt als „Räucheraltar (*lbnt*) des Ijoš, des Sohnes des Maḥalai, des Königs“ zu identifizieren; doch ist ihre Lesung und Interpretation sehr umstritten (vgl. Zwickel 1990a: 76 mit Anm. 90).

zuheben ist schließlich ein Stück vom Tel Sera<sup>c</sup>, das eine Säule mit einer Art ‚proto-äolischem‘ Kapitell zeigt (Abb. 374; vgl. Abb. 193, 352a).

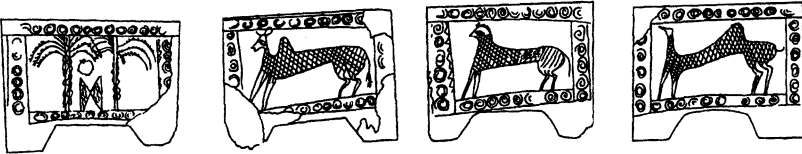
§ 221. Vor wenigen Jahren ist in *Ḥorvat Qitmit*, im östlichen Negev ca. 25 km östlich von Beerscheba und 10 km südlich von Arad gelegen, ein edomitisches Heiligtum ausgegraben worden, dessen Kleinfunde, vor allem Terrakotten, für großes Aufsehen gesorgt haben. Da sowohl der archäologische Grabungsbefund (Beit-Arieh 1991) als auch die Kleinfunde (Beit-Arieh/Beck 1987) erst in sehr vorläufiger Form publiziert worden sind, müssen wir uns hier auf ein paar knappe Hinweise beschränken. Die Anlage datiert in die letzte Phase der EZ II C oder in die frühe EZ III (1. Hälfte des 6. Jhs.).

Das Heiligtum von *Ḥorvat Qitmit* war nicht mit einer festen Siedlung verbunden, sondern diente offenbar als kultisches Zentrum für die ganze Region, die sich nunmehr in edomitischer Hand befand. Die Anlage umfaßte zwei Gebäude, die je verschiedenen kultischen Zwecken gedient zu haben scheinen: ein rechteckiges Gebäude A, das aus drei langgestreckten Parallelräumen bestand, die zu einem südlich gelegenen Hof hin offen standen, und ein quadratisches, turmartiges Gebäude B. In Gebäude A weisen Bänke bzw. Podien, im davor liegenden Hof eine altarähnliche Plattform aus unbehauenen Steinen, ein Becken und ein Opferstein(?) deutlich auf die kultische Funktion der Anlage. H. Weipert (1988: 625) hat darauf hingewiesen, daß vergleichbare Strukturen auch in Kadesch Barnea, in hellenistischer Zeit im idumäischen Lachisch und Marescha und noch später bei nabatäischen Tempeln bezeugt sind; beim dreiteiligen Adyton handle es sich deshalb wohl um einen typischen Zug edomitisch-idumäischer Sakralarchitektur (vgl. auch Beit-Arieh 1991: 114). Die kultische Deutung der Architektur wird durch Ascheanhäufungen, Überreste von Tierknochen, vor allem aber durch die zahlreichen Fragmente von Kultständern und Terrakottafigurinen bestätigt.

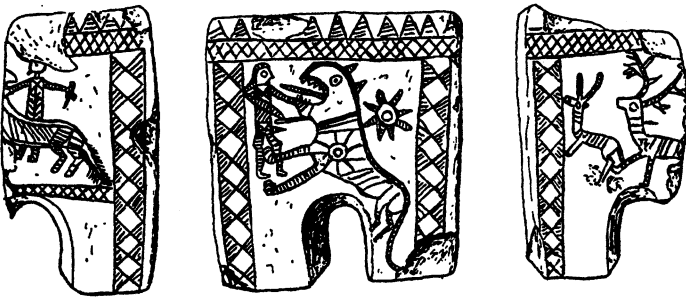
Daß auch Gebäude B eine kultische Funktion hatte, wird durch Tierknochen, Figurinenfragmente und eine Massebe nahegelegt. In Gebäude B wurde ein Gefäßfragment mit der Ritzinschrift ...]blqwshp[... gefunden (ebd. 108f). Das Element *qws* dürfte den Namen des edomitischen Nationalgottes Qaus wiedergeben, was die ethnische Zuweisung der ganzen Anlage noch einmal bestätigt. Die Annahme liegt nahe, daß



370



371



372



373



374

die Massebe den Gott Qaus repräsentierte<sup>404</sup> und Gebäude B dem Kult dieses Gottes gedient hat. Leider läßt sich aus den bisher publizierten Mitteilungen nicht erkennen, welche Terrakotten aus diesem Gebäude stammen. Fragmente von anthropomorphen und theriomorphen Kleinfigurinen und größeren Statuetten fanden sich offenbar über das ganze Areal verstreut (rund 300 Fragmente konnten schon vor Grabungsbeginn geborgen werden!).

Die bedeutendsten Terrakottaafunde stammen aus dem Hof vor Gebäude A. Zu ihnen gehört eine Hand, die einen Dolch hält (Beit-Arieh/Beck 1987: 21), ein Dolch sowie ein Arm, der ebenfalls eine Waffe gehalten zu haben scheint (ebd. 24f hebr.; Beit-Arieh 1991: 100f Fig. 7f). Diese Elemente dürften zu Statuen einer kriegerischen Gottheit (oder eines menschlichen Kriegers?<sup>405</sup>) gehört zu haben. Die Gottheit mit dem Dolch kann wiederum Qaus gewesen sein. Vielleicht aber war es dessen weibliche Paredros, von deren Statue sich ein mit drei Hörnern bewehrter Kopf erhalten hat (Abb. 375; Beck 1986b; Beit-Arieh/Beck 1987: 27f.32 hebr.). Bronzezeitliche Metallstatuetten einer Göttin mit Dreihörnerhelm (Seeden 1980: Nr. 1724, 1726) lassen diese mit einem Dolch oder einem Fächer in der Linken und zum Schlag erhobener Rechten auftreten.

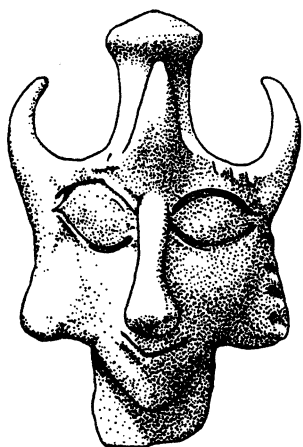
Die Göttin von Horvat Qitmit läßt sich namentlich nicht identifizieren. Eine Bestimmung als 'Astarte aufgrund der indirekten Indizien auf ihren möglichen aggressiven Charakter wäre übereilt. Eine weitere Terrakotte in Form eines stilisierten Baumes (Abb. 376) läßt fragen, ob es sich nicht eher um eine edomitische Variante der Aschera gehandelt haben könnte. Es wird sich in dieser Frage vorderhand kaum Sicherheit gewinnen lassen. Ohne Hörnerhelm und bar aller göttlichen Attribute ist daneben eine die Brüste präsentierende nackte Frau bzw. Göttin belegt (Abb. 377; s.o. § 57ff, 124, 196). Ein Doppelpfeifenspieler (Abb. 378; s.o. S. 188) und andere anthropomorphe Kleinterrakotten dürften nicht als Gottheiten, sondern als menschliche VerehrerInnen zu identifizieren sein.<sup>406</sup> Insgesamt bezeugen die Funde von Horvat Qitmit eindrücklich

---

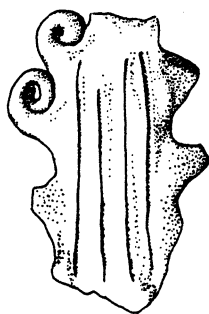
<sup>404</sup> Im nur wenig älteren Tempel von Arad (s.o. Anm. 391) stand eine rotbemalte Massebe, die dort den jüdischen Nationalgott Jahwe repräsentiert haben dürfte (Keel/Kühler 1982: 231).

<sup>405</sup> Ein kniender Mann (Beit-Arieh/Beck 1987: 14 hebr.) könnte als bezwungener Feind interpretiert werden.

<sup>406</sup> Ein Verehrer ist auch auf einem Stempelsiegel zu sehen (Beit-Arieh/Beck 1987: 22 hebr.).



375



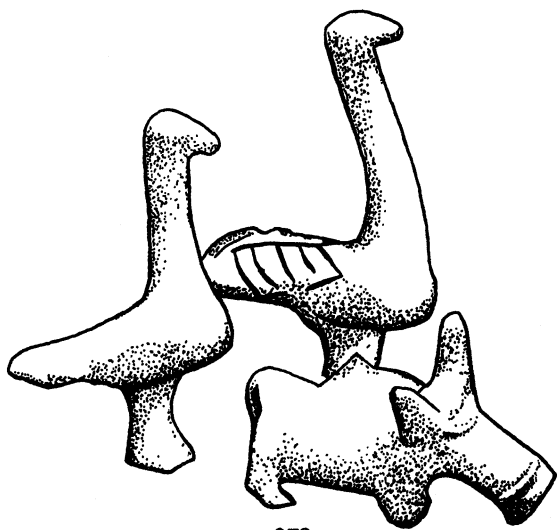
376



377



378



379

das Beharrungsvermögen traditioneller ‚kanaanäischer‘ Religion in einer peripheren Region wie Edom. Unvermittelt wähnt man sich hier in eine längst vergangene Epoche ‚kanaanäischer‘ Religion zurückversetzt, in der Gott und Göttin als eigenständig nebeneinander stehende Paredroi vorstellbar waren.

Unter den theriomorphen Figurinen fanden sich in Horvat Qitmit nebst einem Sphingen (Beit-Arieh 1987: 14) und den weniger überraschenden Rindern und Schafen zahlreiche Darstellungen von Straußen und offenbar auch die eines Schweins<sup>407</sup> (Abb. 379). Die Strauße erinnern natürlich an den ‚Herrn der Strauße‘. Dieser war ja wie Qaus und ursprünglich Jahwe ein in der Steppe beheimateter Gott. Auf die Affinität Jahwes zum ‚Herrn der Strauße‘ wurde oben in § 85 hingewiesen, auf die Jahwes zu Teman/Edom in § 135. Die Vorstellung von Jahwe als ‚Herrn der Strauße‘ bildet den Verstehenshorizont von Ijob 39,13-16 (Keel 1978: 64-68.102-108.114f). Ijobs Heimat ist nicht zufällig in Nordwestarabien zu suchen (Knauf 1988c). Gehen „Jahwe von Teman“, Qaus und der ‚Herr der Strauße‘ letztlich auf ein und dieselbe Gestalt zurück? Wenn ja, wie lange sind sie als miteinander identisch oder mindestens verwandt verstanden worden?

Aus der Perspektive der biblischen Texte ist die EZ III auch die Zeit des definitiven Bruchs Judas mit Edom (vgl. Bartlett 1989: 175-186). Bieten die Funde von Horvat Qitmit ein eindruckliches Bild späteisenzeitlicher ‚kanaanäischer‘ Religion an der südpalästinischen Peripherie, so stellt sich die archäologisch dokumentierte religiöse Situation im *Juda* der EZ III deutlich anders dar.

#### 4. *Juda: Ausgrenzungen*

§ 222. Die Komplexität der Religionsgeschichte Judas in der EZ III rührt vor allem daher, daß wir aufgrund exilbedingter Dislokationen mit verschiedenen Trägergruppen der religiösen Überlieferung in Juda, Ba-

---

<sup>407</sup> Hübner hat eine eindruckliche Dokumentation für Schweinehaltung im eisenzeitlichen Palästina zusammengetragen (1989b). In Jes 65,4 und 66,3.17 werden Schweine in kultischem Kontext als Speiseopfer genannt und, da beide Stellen die Speiseverbote von Lev 11,7 und Dtn 14,8 offenbar voraussetzen, verpönt. Die Verbote dürften in exilischer oder früh-nachexilischer Zeit formuliert worden sein. Auch wenn ihre tatsächliche Observanz im nachexilischen Juda nicht rigoros war, so wäre ein Schwein als Votivgabe im Juda des 6. Jhs. doch kaum mehr denkbar. In Lev 11, 16 und Dtn 14,15 erscheint dann auch der Strauß unter den unreinen Tieren.

bylon und Ägypten rechnen müssen. Die drei Gruppen lebten in verschiedenen politischen, sozialen und kulturellen Kontexten, welche auch die judäisch-jüdischen religiösen Vorstellungen in unterschiedlicher Weise mitgeprägt haben: sei es, daß mesopotamische, persische oder ägyptische Vorstellungen die der judäischen Diaspora beeinflussten, sei es, daß der Kontrast der eigenen Vorstellungen zu denen des Fremdlands zur religiösen Selbstvergewisserung und bewußten Präzisierung der andersartigen eigenen Identität führte.

In der Fremdheit des *babylonischen Exils* sind viele der das spätere Judentum prägenden, uns heute fast selbstverständlich erscheinenden religiösen Vorstellungen, darunter das monotheistische Bekenntnis (der Monotheismus Deuterjesajas ist kaum unabhängig von der achämenidischen Ahuramazda-Verehrung zu verstehen) und die damit einhergehende spöttische Polemik gegen die Herstellung von Götzenbildern (vgl. Schroer 1987a: 196-221), erstmals explizit formuliert worden. Für die Eliten der judäischen Gesellschaft, die im frühen 6. Jh. nach Babylonien deportiert wurden, wurde das Exil auch zum Anlaß einer bewußten Sammlung und Neuformulierung religiöser Traditionen des Mutterlandes, wobei die Kriterien der Selektion sowohl hinsichtlich der geschichtlichen als auch der prophetischen Überlieferungen durch eine ‚priesterliche‘ und eine ‚deuteronomistische‘ Schule vorgegeben wurden.

Die Religion der jüdischen Militärkolonisten von *Elephantine* in Oberägypten stellt sich dagegen als eine tendenziell ‚synkretistische‘ dar. Sie schließt zwar deutlich an jahwistische El-Traditionen der EZ II C an, hat diese aber offenbar im Austausch mit Kolonisten aus dem phönizischen Raum gerade hinsichtlich der Paredros-Frage präzisiert und neben Jahwe auch eine weibliche Göttin (‘Anat’) anerkannt (s.o. § 120). Sie ist insofern nichts anderes als eine Spielart gemeinlevantinisch-, spätkanaanäischer‘ Religion, wie sie uns auch in Horvat Qitmit begegnete, d.h. mit einem kleinen Pantheon, an dessen Spitze ein Paar von Gottheiten steht.

Die religiöse Situation und die Vorstellungswelt der in *Juda* verbliebenen Bevölkerung in der früheren EZ III (6. Jh.) ist schwieriger zu beurteilen. Die Übergänge zwischen ausgehender EZ II C und EZ III einerseits, zwischen babylonischer und persischer Zeit andererseits sind archäologisch oft nur schwer faßbar. Die mit dem Neubau des Jerusalemer Tempels im letzten Viertel des 6. Jhs. verbundenen biblischen Überlieferungen, v.a. in den Büchern der Propheten Haggai und Sa-

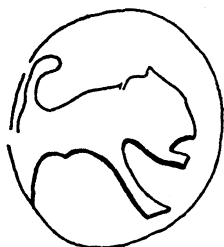
charja, lassen aber erkennen, daß die Rückkehr von Exulanten und deren Anspruch auf die politische und religiöse Führung zu massiven Interessenkonflikten, sozialen, ökonomischen und religiösen Spannungen zwischen Heimkehrern und Landsässigen geführt hat. Diese Konflikte, rigorose Ausgrenzungen seitens der neuen Führung (vgl. Hag 2,10-14) und die Tatsache, daß die Tempelrestauration nicht unwesentlich von der babylonischen Diaspora mitgetragen wurde (vgl. Sach 6), lassen vermuten, daß die im Lande verbliebenen Judäerinnen und Judäer, der exilierten priesterlich-deuteronomistischen Eliten vorübergehend entledigt, im 6. Jh. populärere religiöse Vorstellungen und Praktiken der EZ II C weitergepflegt haben.

§ 223. Ausgrabungen in Jerusalem, Ramat Rahel, Gibeon, Tell en-Naṣbe, Jericho und En-Gedi haben rund 70 Abdrücke von anepigraphischen Siegeln auf Gefäßhenkeln zutage gefördert, auf denen jeweils ein Tier zu erkennen ist. Ein isoliertes Exemplar ist auch in Sichem aufgetaucht (Wright 1965: fig. 93). Die Gefäßhenkel können ins 6./5. Jh. datiert werden. Die Tierstempel scheinen ähnlich wie die Königsstempel des ausgehenden 8. Jhs. (s.o. § 162) und die Rosettenstempel des 7. Jhs. (s.o. § 204) ein Instrument der jüdischen Administration gewesen zu sein (Stern 1982: 209-213).

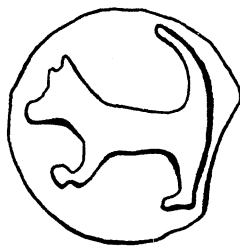
Das üblichste, in verschiedenen Varianten mindestens 60mal belegte Motiv ist ein *Löwe*, der auf allen vier Beinen stehend entweder mit geschlossenem oder mit geöffnetem Rachen (**Abb. 380a-b** aus Ramat Rahel) erscheint. In einem Fall ist er vielleicht nur als Protom dargestellt (Aharoni 1962: Pl. 8,6 = Stern 1982: 210 Fig. 348,3), wenn es sich nicht nur um einen unsorgfältigen, unvollständigen Abdruck handelt. Typisch für diese stehenden Löwen ist der hoch über den Rücken gehobene Schwanz. Dieses Detail und die Tatsache, daß auf Abdrücken aus En-Gedi der Löwe auf einer Basislinie steht (Mazar/Dunayevski 1964: Pl. 27E), könnten das Motiv als spätes Nachkommen der brüllenden Löwen auf israelitischen Beamtensiegel der EZ II B ausweisen (s.o. § 118). Darüber hinaus hat der brüllende Löwe in Juda aber auch seine eigene Tradition (s.o. Abb. 206a-b).

Neben dem stehenden begegnet dreimal ein auf den Hinterbeinen aufgerichteter Löwe (**Abb. 381a** aus el-Ğib, **Abb. 381b-c** aus Ramat Rahel). Stern hat das neben dem Löwen sichtbare Motiv als degenerierte Form eines Weihrauchständers bzw. ‚Feueraltars‘ identifizieren können (1982: 212). Weniger plausibel erscheint seine These, das Motiv

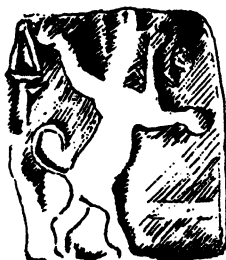




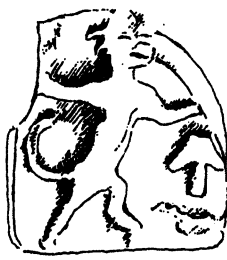
380a



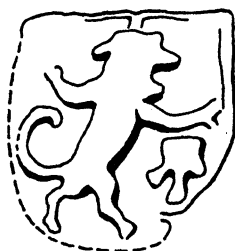
380b



381a



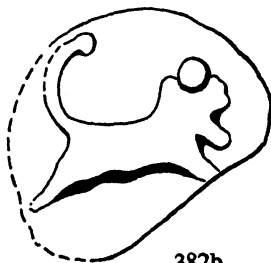
381b



381c



382a



382b



383

des aufgerichteten Löwen stelle diesen verwundet und agonisierend dar und sei als Kurzform der Löwenjagd des achämenidischen Königs zu verstehen (ebd. 212). Im Gegensatz zu den von Stern zitierten Parallelen steckt auf den jüdischen Stempeln kein Pfeil im Leib des Tieres. Spätassyrische und -babylonische Darstellungen stellen den vom König bekämpften, aber noch unverletzten Löwen (s.o. Abb. 278b) auf den Hinterbeinen stehend und mit den Pranken schlagend dar (vgl. Börker-Klähn 1982: Nr. 259, 268). Diese Haltung soll nicht die Agonie des Tieres hervorheben, sondern seine Aufgeregtheit und Aggressivität.

Stern hat allerdings richtig gesehen, daß jüdische Siegelschneider das Motiv des auf den Hinterbeinen stehenden Löwen aus der achämenidischen Glyptik übernommen haben dürften. Nur ist es nicht ein verwundetes, sondern ein besonders aggressives Tier, das sie darstellen wollten. Nicht sicher entscheiden läßt sich die Frage, ob der Löwe als Symbol für Juda steht (Gen 49,9; vgl. Ez 19,2-9; H. Weippert 1988: 718), was bei einem administrativen Siegel, das nach 450 durch ein anikonisches mit der Inschrift *yh(w)d* ersetzt werden wird (Stern 1982: 202-206), denkbar wäre, oder ob das königliche Tier symbolisch den „vom Zion brüllenden“ Jahwe repräsentiert (vgl. Am 1,2, vgl. 3,8; Jer 25,30; Joel 4,16). Letztere Deutung kann angesichts des Kultständers neben dem Löwen nicht ausgeschlossen werden.

§ 224. In Ramat Raḥel wurden neben Abdrücken mit den eben genannten Motiven noch einige Gefäßhenkel gefunden, auf denen wiederum ein Vierbeiner erscheint, über dessen Kopf eine runde Scheibe zu sehen ist (**Abb. 382a**). Der Ausgräber hat in bezug auf den zuerst gefundenen Abdruck von Abb. 382a zunächst vorsichtig von einem „animal in the usual posture“ gesprochen, dann aber das Tier als Stier identifizieren wollen, der zwischen seinen Hörnern eine Sonnenscheibe trage (Aharoni 1962: 10; vgl. 1964: 22.45). Er hat mit dieser Deutung viel Gefolgschaft gefunden (P. Welten in Gallig 1977: 307; Stern 1982: 211; Ahlström 1984: 130 u.v.a.), obwohl die Identifikation ikonographisch nicht sehr naheliegend ist, erst recht nicht, wenn man später gefundene Stücke (z.B. **Abb. 382b**) daneben setzt. Stiere werden in der altorientalischen Kunst meist mit hängendem Schwanz dargestellt (s.o. Abb. 143, 169, 207-209; Bordreuil 1986a: Nr. 69, 75, 103f, 107 usw.); der hoch über den Rücken gezogene Schwanz ist für Löwendarstellungen viel typischer (s.o. Abb. 3, 5-6, 89, 133, 138, 145, 205,

206a, 231a, 268, 377; Bordreuil 1986a: Nr. 1, 87-89 usw.; vgl. Löwe und Stier nebeneinander auf Abb. 169, 191). Das Kriterium ist allerdings nicht ganz eindeutig (vgl. Abb. 99). Springende Stiere mit hochgezogenem Schwanz sind in der ammonitischen Glyptik des 7. Jhs. ein beliebtes Motiv (z.B. Bordreuil 1986a: Nr. 72-74; Hübner 1993). Dort sind aber jeweils Hörner und Rumpf eindeutig als solche eines Bovinen graviert, was man bei den summarischen Umrissen von Abb. 382a-b nicht sagen kann. Da der Stier in der judäischen Glyptik, so weit wir sehen, keine Tradition hat, ist der springende Vierbeiner von Abb. 382a-b angesichts der generellen Verwandtschaft mit den Abdrücken von Abb. 380-381 eher als angreifender Löwe zu identifizieren, wobei der Kopf des Tieres in Analogie zu Abb. 381a-b als Löwenkopf mit aufgerissenem Maul gedeutet werden kann.

Die Sonnenscheibe auf dem Kopf des Löwen macht wahrscheinlich, daß das aggressive Tier – und von daher vielleicht auch das von Abb. 380-381 – den solar konnotierten Jahwe vom Zion repräsentieren dürfte. Eindeutigere Sonnensymbolik findet sich auf dem Abdruck einer Bulle aus En-Gedi, die ins 6. Jh. datieren dürfte und wie eine späte Variante der Königsstempel des ausgehenden 8. Jhs. erscheint (Abb. 383). Über der Sonnenscheibe mit Flügel und Schwanz ist wohl aramäisch *lmr* „für den Herrn“ bzw. „dem Herrn gehörig“ zu lesen (Mazar u.a. 1966: 34f). Wer dieser Herr ist, wissen wir nicht; daß die Flügelsonne den solaren Himmels-gott repräsentieren dürfte, läßt sich kaum bezweifeln. In Jes 60,19f transzendiert der lichte Jahwe zwar sowohl Sonne als auch Mond. Aber auch noch in nachexilischer Zeit wurde der Gott von Jerusalem primär als solares Lichtwesen vorgestellt, wie Jes 60,1-3 oder Mal 3,20 sehr deutlich zeigen. Im Rückblick stellt sich diese solare Dimension als eine, wenn auch sehr bewegliche und adaptionsfähige, Konstante israelitischer und judäischer Jahwe-Verehrung dar (vgl. Stähli 1985; Niehr 1990: 150-161).

§ 225. Die Diskussion im vorangehenden Kapitel hat gezeigt, daß die judäischen Namenssiegel und Bullen schon in der EZ II C eine starke Entwicklung zur Anikonizität oder zur reinen Ornamentik bezeugen. Diese Tendenz hat in der EZ III offenbar angehalten, ja sich vielleicht noch verschärft. 70 Bullen aus einem allerdings nicht aus einer legalen Grabung stammenden Fund aus dem frühnachexilischen Judäa zeigen ausschließlich Abdrücke von reinen Namenssiegeln (Avigad 1976; vgl.

1986: 122). Der Befund kontrastiert stark mit dem eines Archivs aus dem 4. Jh., das im Wadi ed-Daliye in Samarien gefunden wurde und dessen Bullen ein buntes Durcheinander von griechischen und persischen Bildern bieten (Leith 1990).

§ 226. Wie hat sich die jüdische Religion in der EZ III im Blick auf die *Göttin* und ihr Verhältnis zu Jahwe entwickelt? In Ermangelung eines Corpus läßt sich derzeit nicht genau sagen, wie lange im Bereich der Terrakotten Pferd-und-Reiter-Figurinen (s.o. § 198ff) und Pfeilerfigurinen der Göttin (s.o. § 190ff) in Juda noch weiter in Gebrauch blieben. Mit einer völlig bruchlosen Kontinuität von Pfeilerfigurinen bis in die persische Zeit (so Hübner 1989a: 55) kann *in Juda* aber jedenfalls nicht gerechnet werden. E. Stern hat darauf hingewiesen, daß aus dem *nachexilischen* Juda bisher kaum eine Terrakotta- oder Bronzefigurine bekannt geworden ist (1982: 158ff). Wenn in Orten in Grenzlage wie z.B. in Lachisch vereinzelte Statuetten gefunden worden seien, dann sei dies als Indiz dafür zu werten, daß die Siedlung nicht zu Juda/Jehud gehört habe (1989b: 53f).

Nicht nur Figurinen scheinen ab dem 5. Jh. auszufallen, auch die in diesem Kapitel diskutierten ägyptischen, phönizischen und griechischen Bildsiegel und die Räucherkästchen sind in Judäa kaum verbreitet gewesen. Insgesamt zeichnen sich nun „innerhalb Palästinas deutliche kulturelle und kultische Grenzen ab, die mit den aus der historischen Überlieferung bekannten politischen Grenzen übereinstimmen“ (H. Weippert 1988: 717f).

Der Unterschied zu den Befunden der Küstenebene und des edomitisch-arabischen Südens (Horvat Qitmit!) ist eklatant. Was die billigen und einst so populären Terrakotten betrifft, so bestand dafür im nachexilischen Juda offenbar kein Markt mehr – sei es, daß die religiöse Entwicklung nun so weit in Richtung Monotheismus fortgeschritten war, daß der Bedarf bzw. die Nachfrage nicht genügend groß war, sei es, weil ‚orthodoxe‘ Kreise im nachexilischen Juda Produktion und Import solcher Ware wirkungsvoll unterbanden. Die religionsgeschichtlich relevante materielle Hinterlassenschaft der EZ III ist noch zu wenig erforscht, als daß wir von den politischen Autoritäten ausgeübte Kontroll- und Sanktionsmechanismen und interne Umschichtungen in der religiösen Bedürfnislage der jüdischen Bevölkerung genauer zu differenzieren vermöchten.

§ 227. Biblische Befunde weisen allerdings darauf hin, daß es durchaus einen Druck von oben und eine religiöse Kontrolle seitens der priesterlichen und ‚deuteronomistischen‘ Rückkehrer gab, die nach der vom persischen König Kyros 539 gewährten Heimkehr die politische und religiöse Macht in ihrer Hand konzentrieren konnten. Die Generation, die um 520 den Tempel restaurierte, sorgte für klare Fronten. Die siebte Vision des Propheten Sacharja, der alle „Bosheit“ in der Gestalt einer Frau personifiziert (!) und sie in einem verschlossenen Krug nach Südbabylonien transportiert werden läßt (Sach 5,5-11), setzt Fremdkult und Göttinnenverehrung einfach ineins. Sie läßt ebenso wie der im Hintergrund von Hag 2,10-14 erkennbare Ausschluß der nicht exilierten Landbevölkerung vom Tempelbau erahnen, wie rigoros der politisch-religiösen Führung um Serubbabel und den Hohenpriester Josua an der kultischen Orthodoxie gelegen war, wie eindeutig sie Eigenes von Fremdem trennen zu können meinte, wobei sie im besonderen die Göttin im Visier hatte. Angesichts dieser Symptome innerer Zensur ist erstaunlich, wie unbefangen die um 450 als Grundgesetz der lokalautonomen Provinz Juda redigierte Tora in den Erzväterüberlieferungen der Genesis von Masseben, heiligen Bäumen, Terafim u.ä. sprechen kann. Im Großkontext des Pentateuchs sind dies allerdings nicht mehr als Relikte einer längst vergangenen Zeit, „als die Kanaanäer im Lande waren“ (Gen 12,6; vgl. 13,7).

Die im 4. Jh. verfaßte chronistische Geschichtsdarstellung sucht dann alle Spuren der Göttinnen (‘Astarte und v.a. Aschera), die sich im deuteronomistischen Geschichtswerk erhalten hatten, aus ihrem ‚Weltbild‘, konkret dem von ihr gezeichneten Bild der Geschichte Israel-Judas zu eliminieren. Durch Verschweigen oder Umdeuten wird die Existenz der Göttin geradezu geleugnet (Frevel 1991). In bezug auf Ba‘al oder Dagon legt der Chronist viel weniger Eifer an den Tag. Dies dürfte damit zusammenhängen, daß von daher in Juda keine große Gefahr drohte. Die entscheidende Frage seiner Zeit war nicht mehr die allgemeine nach fremden Kulte und Göttern, eigentlich virulent war die nach der Existenz einer Göttin bzw. nach deren Status und Funktion neben Jahwe – zumal in den Nachbarregionen ja die Verehrung von Göttinnen weiterhin ganz problemlos fortbestand, ja eine Göttin wie ‘Astarte/Atargatis/Aphrodite in Gaza, Aschkelon und anderen Städten mittlerweile zur Tyche und obersten Stadtgöttin avanciert war und viel bedeutendere Heiligtümer besaß als irgendeiner ihrer männlichen Kollegen.

Aber so virulent die Frage offenbar war, der Rahmen, in dem sie in Juda produktiv angegangen und bedacht werden konnte, hatte seine eng gesteckten Grenzen. In der gesetzlich-kultischen, der historischen und der prophetischen Überlieferung konnte die Göttin kein Heimatrecht mehr erhalten. Nur in der theologischen Spekulation der Weisheit bot sich in der nachexilischen Zeit noch eine Möglichkeit, innerhalb des monotheistisch-jahwistischen Gottesbildes in Gestalt der personifizierten Weisheit explizit eine weibliche Dimension Gottes zu denken und damit – in Anlehnung an die zeitgenössische Isis-Verehrung – wenigstens in Spurenmetaphern das Erbe der ‚kanaanäischen‘ Aschera zu bewahren (vgl. Camp 1985; Schroer 1991).

# X

## Zusammenfassung und Schluß

### *1. Wort und Bild*

§ 228. Menschen, die sich nie mit den je spezifischen Möglichkeiten der Medien Bild und Wort beschäftigt haben, nehmen in der Regel an, Bilder seien vag und vieldeutig, Worte dagegen präzise und eindeutig. Wie vorschnell dieses Urteil ist, läßt sich leicht nachweisen. Ein Mitarbeiter der Schweizer Botschaft in Teheran beklagte sich kürzlich in einem viel beachteten Zeitungsartikel darüber, daß Ausweispapiere mit Photos schwarz- und tiefverschleierter Frauen jede seriöse Identifikation verunmöglichen würden. Die auf den Papieren stehenden Namen seien keinerlei Ersatz für ein brauchbares Photo.

Wie wenig aussagekräftig Sprache sein kann, merken auch Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler, sofern sie nicht „an Worte glauben“ (Goethe, *Faust*). Ein Blick in Wörterbücher und Kommentare genügt, um zu sehen, wie vag und vieldeutig Wörter sein können. Das Wort „Göttin“ etwa ist viel vager und vieldeutiger als jedes Bild, das die Göttin stehend und nackt mit Blumen in den Händen oder bekleidet, thronend und mit einem Kind auf dem Schoß zeigt. Die Sprache aber, so wird eingewandt, gibt diesen Göttinnen Namen und differenziert sie: ‘Anat, Aschera, ‘Astarte. Das ist richtig und für die Religionsausübung auch immer belangreich gewesen. Der Name identifiziert den Adressaten oder die Adressatin von Kult, Hymnus und Bittgebet. Wer gelernt hat, sich betend an Jesus zu wenden, wird dessen Namen nicht plötzlich durch „Vischnu“ ersetzen. Aber Namen sind wie alles Sprachliche in der Regel künstlich. Ihre Aussagekraft beruht auf Konventionen. Konventionen lassen sich leicht und einseitig ändern. Verbrecher wechseln ihre Namen wie Hemden.

Namen geben über das Wesen der angesprochenen und verehrten Gottheiten meist nur sehr allgemeine oder gar keine Auskunft. Sie lassen sich wie Etiketten aufkleben. Die ägyptische Baumgöttin z.B., die auf Bildern der 18.-21. Dynastie neben dem Grab des oder der Verstorbe-

nen zu sehen ist, trägt entweder keinen Namen, oder sie kann mit ganz verschiedenen Namen bezeichnet werden (Nut, Neith, Isis, Ma‘at usw.) Ihre Erscheinungsweise und Funktion ist aber immer die gleiche. Die Identität einer Gottheit haftet nur zu einem kleinen Teil oder gar nicht an ihrem Namen. Ihr Wesen kommt in ihren Funktionen und Rollen viel treffender zum Ausdruck. Der Name kann meist nicht mehr als eine Art Etymologie einer Gottheit bieten. „Jahwe“ mag ursprünglich „er weht“ bedeutet haben (Knauf 1984). Aber niemand wird behaupten wollen, diese Etymologie, die schon im vorexilischen Israel nicht mehr verstanden wurde, bringe einen dominanten Aspekt des Gottes Israels zum Ausdruck. Was bedeutet „Aschera“? Meint die Vokabel stets das Gleiche, und wenn ja, was: einen natürlichen Baum, einen künstlichen Baum, einen Pfahl, ein anthropomorphes Bild und, wenn ja, eine nackte Göttin oder eine thronende, bekleidete Herrin? Oder meint sie keinerlei Gegenstand und kein plastisches Bild, sondern die Vorstellung von einer als himmlisches, personhaftes Wesen aufgefaßten Göttin? Oder meint sie nicht das eine *oder* das andere, sondern verschiedene Aspekte und Gestalten zugleich? Daß Namen wie „Aschera“, „Ba‘al“ oder „Jahwe“ stets mit der gleichen Wirklichkeit bzw. Vorstellung verbunden worden sind, ist jedenfalls ganz unwahrscheinlich.

Ein Identitätsausweis, der diesen Namen verdient, *kombiniert* deshalb mit guten Gründen Bild und Wort. Das Bild gibt die je spezifische physiognomische Konstellation wieder. Das künstliche Wort klassifiziert die Spiegelung der Wirklichkeit („Portugiesin“, „Rumäne“), es individualisiert („geboren am 3.II.1938“, Name) und urteilt („Jahresaufenthalterin“, Niederlassungsbewilligung) mit einer Souveränität, die dem Bild abgeht.

Diese Souveränität, die die Sprache ihrer totalen Künstlichkeit verdankt – wenn wir einmal von wenigen onomatopoetischen Bildungen wie Uhu, Wauwau u.ä. absehen –, verleiht ihr auch eine besondere, nur ihr eigene Präzision. Denn in der Tat kann Sprache in gewisser Hinsicht präziser sein als Bilder. Sie ist ein viel wendigeres, plastischeres Medium; sie kann fast ebenso grenzenlos präzisieren wie verallgemeinern. Sie kann nicht nur jeder Spezies und Subspezies, sie kann jedem Exemplar einen Namen geben, umgekehrt aber auch alle Lebewesen unter einer einzigen Bezeichnung zusammenfassen. Die ganze Kunst der Sprache beruht aber wie gesagt auf Konventionen und Codes. Wenn diese nicht bekannt bzw. akzeptiert sind, fällt die Präzision in sich zusammen. Sie ist dann nur noch scheinbar. Die oft nur scheinbare Präzi-



sion macht den intellektuellen Reiz der Texte aus und hat Auslegerinnen und Ausleger über Jahrhunderte stimuliert, in immer neuen Anläufen, der vermeintlichen Präzision habhaft zu werden.

Im Gegensatz zur total künstlichen Sprache weist das figurative Bild mindestens einige Ähnlichkeiten mit der dargestellten Realität auf. Die gelungene Nachbildung eines Wurms kann von einer Deutschen ebenso gut erkannt werden wie von einem Chinesen, und sogar ein Fisch reagiert darauf. Wichtiger aber ist, daß das Bild dank seiner Nähe zur Wirklichkeit diese meist in einer gewissen Komplexität abbildet. Es vermag nie in dem Maß isolierte Aspekte aneinandergereiht zu benennen wie die Sprache. Die Stärke des Bildes ist die simultane Darstellung mehrerer Aspekte, anders gesagt: die Darstellung der konstellativen Komplexität der Wirklichkeit. Um zum Paßbild zurückzukehren: das Verhältnis der Stirn zur Nase, der Nase zu den Augen, der Augen zu den Wangen, der Wangen zum Mund, des Mundes zum Kinn usw. läßt sich mit Worten nur äußerst umständlich und inadäquat beschreiben. Wo es um Relationen und Konstellationen geht, da ist das Bild viel potenter als das Wort. Konstellationen aber bilden den Kern zahlreicher narrativer Gebilde, die sich aus ihm entfalten und wieder auf ihn reduzieren können (s.o. § 6).

§ 229. Wer die Identität des religiösen Symbolsystems Kanaans und Israels möglichst genau rekonstruieren und nicht nur imaginieren möchte, kann auf Bilder nicht verzichten. Das Bild einer bestimmten Welt tritt immer auch und in wichtigen Aspekten durch die Welt, den Kosmos ihrer Bilder in Erscheinung. Die unter Anikonikern und Anikonikerinnen weit verbreitete Meinung, Bilder seien bedeutungslose Dekorationen, ist ein krasser Anachronismus. Eine stark oder gar ausschließlich an formalästhetischen Maßstäben orientierte Produktion und Rezeption von Bildern reicht nicht weiter als bis ins 19. Jh. zurück, ist typisch für das ‚aufgeklärte‘ westliche Bürgertum und auf dieses beschränkt. Die meisten altorientalischen und altägyptischen Zeichensysteme sind eher als „a valiant attempt of magic and religion at co-existence“ zu verstehen (Goldwasser/Laor 1991: 50).

Die Welt der kanaanäisch-israelitischen Religion ist für uns eine fremde Welt. Ein Taubstummer, aus Deutschland oder der Schweiz plötzlich ins antike Palästina versetzt, könnte sich leichter orientieren als ein Blinder. Für den Blinden wäre die Unverständlichkeit fast total, für den Taubstummen nur partiell. Viele Bibliker und Biblikerinnen bewegen

sich im alten Palästina wie Blinde, die mühsam das Idiom oder die Idiome dieser Welt gelernt haben. Oder sie übersetzen diese Idiome in ihr eigenes, passen die fremde Welt in ihren eigenen Kosmos ein und setzen sich dann hauptsächlich mit diesem auseinander. Dieser Umgang mit den biblischen Texten ist durch ein einseitiges Verständnis der Bibel als *Wort Gottes* bedingt. Er ist theologisch problematisch und historisch unangemessen, weil er nicht nach dem hinter dem Wort stehenden Leben fragt und die Texte in einer abstrakten Worthaftigkeit, nicht als partiellen Ausdruck eines viel komplexeren Systems, einer Kultur versteht.

Leider sind sich Anikoniker und Anikonikerinnen ihrer Unwissenheit in der Regel weniger bewußt als Analphabeten und Analphabetinnen, da Bilder dank ihrer etwas geringeren Willkür und Künstlichkeit selten wie Schrift und Sprache den Eindruck totaler Unverständlichkeit erwecken. Die Sehwelt ist transkultureller als die Hörwelt. Einen chinesischen Film können Menschen in Europa oder Amerika auch ohne Untertitel eher verstehen als ein chinesisches Radioprogramm.

## 2. Ein neues Unterfangen

§ 230. Die einseitige Ausrichtung auf die Hör-(und Lese-)Welt hat dazu geführt, daß die Religionsgeschichte Palästinas zwischen ca. 1800 und 500 vorwiegend aufgrund zweier Wortcorpora, der Texte von Ugarit (v.a. der mythologischen) und der hebräischen Bibel rekonstruiert worden ist und wird. Neu entdeckte israelitische oder judäische Inschriften werden in das aus ugaritischen Texten erhobene Symbolsystem eingerastert und dann von diesem Raster her interpretiert.

Die Probleme sind unübersehbar. Das Hauptproblem ist die räumliche und zeitliche Distanz der Texte von Ugarit zum Palästina der Zeit zwischen 1800 und 500. Ugarit liegt etwa 400 km von Jerusalem entfernt, etwa gleich weit wie das ägyptische Memphis, ein intellektuelles Zentrum ersten Ranges. Die Produktion der Texte von Ugarit geht um 1200 zu Ende, also mitten in dem Zeitraum, der uns hier interessiert, und zu einer Zeit, in der noch kein einziger biblischer Text geschrieben war. Es ist von daher äußerst problematisch, das Symbolsystem Palästinas im 9. oder 7. Jh. mit Hilfe der Texte von Ugarit rekonstruieren zu wollen. Diese können häufig nicht mehr als ‚Parallelen‘ bieten, die die Wahrscheinlichkeit von Ergänzungen erhöhen. Sie sind – für die Religionsgeschichte Kanaans und Israels – keine Primärquellen.

Das Problem der biblischen Texte besteht darin, daß sie über Jahrhunderte fortgeschrieben, adaptiert und purgiert wurden. Auch wenn sich in diesem Geschiebe manche Findlinge aus vorexilischer Zeit erhalten haben, so läßt sich das Symbolsystem bei der heutigen Auffassung von der Eigenart und dem Alter dieser Texte kaum argumentativ und halbwegs konsensfähig rekonstruieren.

Diese Quellenlage (Texte von Ugarit, Texte der Bibel) hat dazu geführt, daß die Rekonstruktionen hauptsächlich von Imaginationen bestimmt sind, deren Entwürfe dann wie mit Mosaiksteinchen mit Belegen aus verschiedensten Zeiten und von verschiedensten Orten ausgelegt werden. Das Verfahren ist nur begrenzt historisch und meist wenig kritisch. Angesicht dieser Situation haben wir hier zum ersten Mal – und im Bewußtsein der Grenzen und Mängel eines Erstlings – konsequent einen andern Weg zu beschreiten versucht. Wir haben mit Hilfe einer systematischen Auswertung des archäologischen Materials unter strenger Beachtung des geographischen Raums und der Zeiträume das Symbolsystem einer Folge von archäologisch unterscheidbaren Perioden zu rekonstruieren versucht. Das Schwergewicht lag auf der Ikonographie; flankierend wurden Inschriften beigezogen, wo sie religionsgeschichtlich relevant sind. Die unseres Erachtens weniger aussagekräftigen Tempelgrundrisse wurden nicht systematisch diskutiert. Als wichtigste Bild-, zum Teil auch Schrifträger haben wir Siegelamulette eingestuft, die aufgrund ihrer Zahl, Kontinuität und mindestens halböffentlichen Natur besonders aussagekräftig, bisher aber auch besonders kraß vernachlässigt worden sind. Nachdem das Symbolsystem je einer Periode auf diese Weise rekonstruiert war, haben wir – besonders natürlich in den dem 1. Jt. gewidmeten Kapiteln – wiederholt auf parallele oder analoge Aussagen im Textcorpus der hebräischen Bibel hingewiesen. Es konnte sich dabei nur um Ansätze und Anstöße handeln. In diesem Bereich ist noch sehr viel Arbeit zu leisten.

### 3. Schwerpunkte der einzelnen Perioden

Wir setzen um 1800 mit der Mittelbronzezeit II B ein, weil vorher eine tiefe Zäsur liegt und von der Reurbanisierung Palästinas in dieser Zeit an sich eine kontinuierliche Entwicklung des Symbolsystems bis ins 6. Jh. nachzeichnen läßt. Dabei wurde allerdings oft manches weiter transportiert, was längst nicht mehr Ausdruck der innovativen Kraft einer Periode war (s.o. S. 9f). Die folgende Zusammenfassung soll hervorheben, was uns die einzelnen Perioden in besonderem Maße zu charakterisieren scheint. Sie wirft jeweils einen kurzen Blick auf das, was in einer Periode aus der vorhergehenden noch übernommen wird, und hebt dann das eigentlich Neue hervor. Rückverweise auf Bilder sollen die schnelle Orientierung erlauben.

#### INTERAKTION DER GESCHLECHTER IN DER MITTLEREN BRONZEZEIT II B (CA. 1800-1550)

§ 231. Die MB II B nimmt ägyptische Impulse auf, verarbeitet sie aber auf Skarabäen häufig sehr eigenwillig. So wird etwa der ägyptische Göttingenkopf mit Blumen und Zweigen angereichert (Abb. 13b.c). Weit wichtiger ist eine ‚nackte Göttin‘, die als Herrin der Pflanzen (Abb. 11a-12c) dargestellt wird. Die Göttin erscheint auch als ‚Herrin der Tiere‘ (Abb. 4). Überhaupt dominieren Göttingen. Ihr Geschlecht wird oft stark betont (Abb. 12a-b, 24, 26b). Charakteristisch für die Rollsiegel ist die Interaktion einer Göttin mit dem Wettergott, dem sie sich in einer Umgebung anbietet, die von der Fruchtbarkeit der Rinder geprägt ist (Abb. 30-31a). Der Wettergott erscheint auch auf Stempelsiegeln als Bringer der Vegetation (Abb. 32a-d). Der ägyptische Königsgott, der falkenköpfige Horus, wird ihm angeglichen, indem man auch ihm einen Zweig oder eine Blüte in die Hand gibt (Abb. 33a-c). Kämpferische Züge spielen in dieser Periode eine untergeordnete Rolle (Abb. 28b-29, 34). Auf der menschlichen Ebene dominiert der im Wulstsaummantel dargestellte, feierlich schreitende oder thronende Stadtfürst, der stabile Ordnung verkörpert (Abb. 35-38). Gern läßt man sich als loyalen Verehrer des Fürsten oder einer Gottheit darstellen (Abb. 39-40). Auch auf der menschlichen Ebene bildet die stark erotisch geprägte Interaktion zwischen den Geschlechtern einen Schwerpunkt (Abb. 41-43).

Die Verehrung heiliger Bäume (Abb. 14-16) und Steine (Abb. 22, 26), die auch Göttinnen repräsentieren können (Abb. 26b), verstärkt den Eindruck, die MB II B sei die Zeit gewesen, in der eine Art von Religion in Blüte stand, die von Bibelwissenschaftlern und -wissenschaftlerinnen gern als *die* kanaanäische Religion schlechthin angesehen wird.

#### DAS ÜBERHANDNEHMEN DES POLITISCH-KÄMPFERISCHEN IN DER SPÄTEN BRONZEZEIT (CA. 1550-1250/1150)

§ 232. Die SB-Zeit ist durch den Druck geprägt, der von Ägypten als Kolonialmacht ausgeht.<sup>408</sup> So löst z.B. der rein ägyptische Hathorfetisch den ägyptisch-kanaanäischen Göttingenkopf ab (Abb. 73-77). Generell bestimmt die SB-Zeit ein Rückzug der anthropomorphen nackten, erotisch bestimmten Göttin. In verschiedenen Medien erscheint sie bevorzugt in Gestalt eines Baumes, der in der Regel von Capriden flankiert wird (Abb. 51-55b, 80-82). Charakteristisch ist weiter ihre Konnotation mit uranischen (Abb. 53) oder kriegerischen Elementen (Abb. 71-72, 109-110) und ihre Wandlung zur bekleideten Herrin (Abb. 78, 107-108).

Mit den kriegerisch-herrschaftlichen Konnotationen nimmt die Göttingenikonographie einen allgemeinen Zug der Zeit auf. Im politisch-militärischen Symbolsystem hält der Streitwagen Einzug (Abb. 60-65, 96). Kämpferische Gesellen und Kriegshelden treten auf der menschlichen (Abb. 58-59, 97-98, 114-115) und der göttlichen Ebene in den Vordergrund (Abb. 57, 85-89, 113). Der Wettergott erscheint, vom ägyptischen Seth mitgeprägt, nicht mehr primär als Bringer der Fruchtbarkeit, sondern als Kämpfer gegen alles Bedrohliche, gegen die gehörnte Schlange, die im Meer oder im nächtlichen Dunkel präsent ist (Abb. 87, 89), oder gegen den Löwen, den man wahrscheinlich als Metapher der Sommerdürre zu verstehen hat (Abb. 88-90a). Dieser kämpferische, nahe Gott vertritt den fernen Sonnengott (Abb. 87a.c) oder den Hochgott Amun (Abb. 111, 116-119). Amun ist es auch, der dem ägyptischen König den Sieg verleiht (Abb. 112, 114; vgl. Abb. 91). Im Na-

---

<sup>408</sup> Der Druck der ägyptischen Kultur ist in den verschiedenen Landesteilen verschieden groß und äußert sich auch unterschiedlich in den verschiedenen Phasen der SB-Zeit. In Hazor ist er viel weniger spürbar als in Bet-Schean. So bleiben in Hazor mb-zeitliche Traditionen länger präsent. Gleichzeitig kündigt sich dort auch erstmals eine von Nordsyrien ausgehende Astralisierung des Symbolsystems an (Abb. 46-47, 83).

men Amuns und Res führt der Pharao sein Regiment (Abb. 92-93). Er verehrt die Gottheiten (Abb. 94a-d), bes. Amun und Re (Abb. 94b-c), und besiegt menschliche und tierische, kurz alle Feinde der rechten Ordnung (Abb. 96-101). Von seinen Untertanen wird er seinerseits als irdischer Repräsentant der göttlichen Welt verehrt (Abb. 95, 120a-b). Die einheimischen Fürsten spielen sich als kleine Pharaonen auf (Abb. 65, 68a). Der Kerubenthron erhebt sie in einen übermenschlichen Status (Abb. 65, 66b). Die Frauen nehmen die Funktionen von Dienerinnen wahr (Abb. 65, 68a). Ihre Zurückstufung ist auch bei den Bildern der Göttin festzustellen. Sie werden nur noch selten in Metall, meist in billiger Terrakotta hergestellt. Metall ist in der SB-Zeit weitgehend den Göttern vorbehalten. Die Statusminderung und der Transfer in den Bereich der ‚privaten‘ Familienfrömmigkeit führt bei den Terrakotten dazu, daß die Göttin zwar teilweise noch in den Haltungen erscheint, die aus der MB II B bekannt sind (Abb. 50, 121-122), aber ihre besonderen Attribute der Göttlichkeit verliert.

#### DER VERBORGENE GOTT, HERRSCHAFTS- UND SEGENSİKONEN IN DER EISENZEIT I (CA. 1250/1150-1000)

§ 233. Die EZ I ist als Ganzes eine Übergangszeit. Verschiedene politische Mächte (Ägypter, Kanaanäer der Städte, Protoisraeliten im Gebirge, Philister) ringen um die Vorherrschaft. Bronzen kriegesischer und siegreich thronender kanaänischer Götter überleben aus der SB-Zeit oder werden vereinzelt noch hergestellt (Abb. 139, 141). Der im Bild dargestellte Amun verschwindet, doch wird der Gott in Schrift oder Kryptogramm (z.B. mit dem Löwen) vergegenwärtigt und – vielleicht vom Amuntempel in Gaza – intensiv propagiert (Abb. 130-133). Häufig ist er mit dem Sonnengott zu einem höchsten Gott (Amun-Re) verbunden. Als Gottheiten im Vordergrund ergänzen ihn Seth (Abb. 135-136), der geflügelte Ba‘al-Seth, der gelegentlich auf dem Löwen steht (Abb. 130, 134, 138), und Reschef auf der Gazelle (Abb. 130, 137, 138). Das Stehen auf dem Löwen oder der Gazelle drückt wie das Hochreißen von Tieren (Krokodilen, Skorpionen, Abb. 140) Domination aus. Domination bestimmt auch die menschliche Ebene. Von der pharaonischen Ikonographie hat sich die uralte Ikone des Niederschlagens erhalten (Abb. 144). Aber populärer ist die Gestalt, die im Streitwagen oder

zu Fuß mit dem Bogen Menschen und Tiere in Schach hält (Abb. 146-147). Auch Stier (Abb. 142) und Löwe (Abb. 145) bringen als Metaphern für Gottheit oder König in sb-zeitlicher Tradition (vgl. Abb. 99-100, 143) primär Herrschaft zum Ausdruck.

In diesem von Dominanz geprägten Symbolsystem erscheint die Göttin bzw. ihre Segensmacht – von den Terrakotten abgesehen – fast nur noch im Substitutionssymbol des Baumes (Abb. 153), der gelegentlich von Capriden flankiert ist (Abb. 154), daneben auch – und in diesem Umfang neu – in der Gestalt eines säugenden Muttertieres (Abb. 151-152).

#### RÜCKBLICKE IN DIE TRADITIONEN DER BRONZEZEIT UND AUFBRUCH ZU NEUEN HORIZONTEN: EISENZEIT II A (CA. 1000-925)

§ 234. Die EZ II A bringt nach einem starken Zerfall der Stadtkultur in der EZ I wieder eine Reurbanisierung. Manche Themen der SB-Zeit, die in der EZ I nicht oder kaum belegt sind, tauchen etwa auf den Terrakottaständern von Ta'anach nochmals auf: anthropomorphe Gottheiten wie die ‚Herrin der Löwen‘ (Abb. 184) oder Ba'al als Schlangenbekämpfer (Abb. 122c). Von solchen Relikten abgesehen sind anthropomorphe Gottheiten ausgesprochen selten. Neu ist die Figur eines Thronenden, der von Falken geschützt den Sonnengott oder den König als seinen Repräsentanten auf Erden darstellt (Abb. 158-159). Von den ägyptischen Göttern ist nach wie vor Amun anikonisch in seinem Namen präsent. Der ägyptisierende ‚Herr der Krokodile‘ oder ‚Herr der Skorpione‘ wird durch einen einheimischen ‚Herrn der Strauße‘ und d.h. der Steppe abgelöst (Abb. 162). Die auf dem Pferd reitende ‚Anat‘ findet sich gelegentlich noch anthropomorph (Abb. 163a), aber viel häufiger wird ihr ihr Pferd substituiert (Abb. 163b, 164c, 184). Selbst in der traditionellen Billigproduktion der Terrakotten werden Göttinnen seltener. Anstelle der nackten Göttinnen treten zunehmend bekleidete Votivfiguren, die eine Frau mit Handtrommel zeigen (Abb. 190). Die in der 2. Hälfte des 1. Jts. in Ägypten und in der phönizischen Welt ungeheuer erfolgreiche bekleidete, thronende Mutter mit Kind kündigt sich an (Abb. 189).

§ 235. Der Trend der Zeit geht weg von anthropomorphen Gottesdarstellungen zu Substitutionen, und zwar nicht nur bei den Göttinnen. Aus Nordsyrien stammt das Motiv des Stiers, der mit Erfolg einen Löwen

oder eine Löwin angreift (Abb. 163). Ebenfalls typisch nordsyrisch sind die Mondsichel über den Bovinen (Abb. 168b-c) und die Mondsichel auf der Stange als Emblem des Mondgottes von Haran (Abb. 170-171b).

Zwischen säugenden Rindern und Capriden ist vereinzelt eine ‚Herrin‘ dieser Tiere zu sehen (Abb. 165a), gelegentlich nur als Rudiment (Abb. 166b). Meistens wird nur ihr inkarnierter Segen dargestellt (Abb. 165b, 166a, 173-175). Die Substitutionsgrößen wie das Pferd oder die säugenden Muttertiere können dann ihrerseits verehrt werden (Abb. 164c, 168c, 172). Manchmal erinnert nur noch ein dem Capriden zugesellter Skorpion (Abb. 176) oder ein Zweig (Abb. 177) bzw. die Verehrung (Abb. 178) an die hinter diesen Substitutions- und Wirkgrößen stehende Göttin.

Der Baum, der von Capriden flankiert in der SB eine der verbreitetsten Darstellungen der Göttin war und in die EZ I überlebte, ist jetzt ausgesprochen selten und nur bei Großterrakotten deutlich auf die Göttin zu beziehen (Abb. 182b-184). Neu und repräsentativ für die Glyptik der EZ II A ist der von Menschen flankierte Baum (Abb. 179-181), dessen Beziehung zur Göttin nicht mehr klar ist. Vollends verwischt ist diese auch, wo Löwen und Stiere (Abb. 191) oder wie im salomonischen Tempel Keruben, die sonst den König tragen und bewachen, den Baum flankieren. Der Baum repräsentiert da nicht mehr die Göttin, sondern das Königtum (vgl. Abb. 231-232). Die ganze Dekoration des salomonischen Tempels prädiziert diesen zwar als Ort göttlicher Ordnungen und Segensstiftung, aber diese ist geschlechtlich unspezifisch bzw. auf einen ‚männlichen‘ königlichen Gott ausgerichtet.

#### SEGENSMACHT IM DIENST VON ‚MÄNNLICHEN‘ GOTTHEITEN UND KÖNIGTUM, ÄGYPTISCHE KÖNIGS- UND SONNENSYMBOLIK IN DER EISENZEIT II B (CA. 925-720/700)

§ 236. Die EZ II B ist politisch durch das Nebeneinander von Nationalstaaten, z.B. der beiden Teilreiche Israel und Juda, charakterisiert, das eine relative Eigenheit ihrer Entwicklung zur Folge hat. Der kämpferische Stier, den Jerobeam I. in Bet-El in den Vordergrund zu rücken suchte, ist in der zeitgenössischen israelitischen Kunst kaum präsent (vgl. Abb. 207-209) und dürfte wie die Lade in Jerusalem ein Relikt aus eigentlich vergangenen Zeiten gewesen sein. Das Südreich Juda unter-



hält seine eigenen Beziehungen zu Ägypten. Die Loyalität gegenüber dem sakrosankten Königtum und den Mächten, die dieses schützten, wird auf autochthonen Siegelamuletten in der Verehrung des Namens in der Kartusche, durch die geflügelte Sonne über der Kartusche, den Königsfalken und den König, der als Löwe über seinen Feind hinwegschreitet, ausgedrückt (Abb. 265-268, 271-272). Auch die im Nord- und Südreich beliebten Wächterlöwen (Abb. 201-206) haben nichts mehr mit der Göttin zu tun. Sie sollen wie die Löwen am Thron Salomos das Gewicht und die Bedeutung dessen vergrößern, den sie beschützen.

Der von Menschen flankierte, für die EZ II A typische Baum (Abb. 179-180) ist noch gelegentlich belegt (Abb. 233); typischer für die EZ II B ist in Israel der von Greifen und Keruben bewachte Baum (Abb. 230-232, 234a). Die Mischwesen können mit Königsschurz und -krone ausgestattet sein (Abb. 231-232), und der Baum, den sie bewachen, ist eng mit dem Königtum und dessen Ordnungs- und Segensmacht verbunden. Dazu paßt, daß selbst die uralte ägyptische Ikone des Niederschlagens der Feinde in die Nähe dieses Baumes gerückt ist (Abb. 262b). Direkt auf die Göttin transparent ist der Baum nur auf einem Salblöffel aus Hazor (Abb. 214) und auf einer Gefäßmalerei aus der von Israeliten und Phöniziern frequentierten Karawanserei von Kuntilet 'Ağrud (Abb. 219). Dort – in Palästina bislang nur dort – ist in der EZ II B auch noch die andere Segensikone der Göttin, das säugende Muttertier, belegt (Abb. 220).

§ 237. Anthropomorphe Darstellungen der Göttin sind in dieser Zeit praktisch nur noch außerhalb Israels und Judas oder in den Grenzgebieten, etwa im philistäischen Raum vorwiegend in den Billigmaterialien Terrakotta und Knochen zu finden (Abb. 216-217). Von der personalen anthropomorphen Göttin haben sich in der EZ II B höchstens Spuren erhalten. In den Inschriften von Kuntilet 'Ağrud und Ĥirbet el-Qom gilt Jahwe allein als personales, letztursächliches Subjekt des Segnens und Schützens. Wenn zusätzlich von „seiner Aschera“ die Rede ist, handelt es sich dabei wohl nicht um eine anthropomorphe und personal vorgestellte Gottheit, sondern um ein ihm als Segensvermittler beigeselltes Kultsymbol in Gestalt des stilisierten Baumes (vgl. Abb. 181, 219, 214, 308).

Anthropomorphe Götter aber sind mindestens im Nordreich nicht ganz verschwunden. Sie kommen in Form des ‚Herrn der Tiere‘, jetzt mit Capriden und Löwen, und in der Form einer meist vierflügeligen jugend-

lichen Gestalt vor (Abb. 210-211, 213), die wohl mit Ba'al in Verbindung zu bringen ist. Im Gegensatz zur SB-Zeit ist Ba'al wieder stärker mit der Vegetation verbunden, neu aber ist der durch die Flügel ange-deutete stark uranische Zug und die Austauschbarkeit mit dem vierflügligen Skarabäus, einem Symbol des Sonnengottes.

Einigermaßen anthropomorph ist auch der ägyptische Bes, der durch sein Erscheinen in Kuntilet 'Ağrud (Abb. 220) bei Leuten, die mit Ikonographie wenig vertraut waren, für große Aufregung gesorgt hat und der wahrscheinlich als Schutzdämon für Mutter und Kind, als Beseitiger von Schlangen und in andern angsträchtigen Zusammenhängen im Palästina der EZ II B recht beliebt war (Abb. 224-226, 228). Gelegentlich rückt auch er, von Falken und Greifen umgeben, in die Nähe einer Sonnengottheit (Abb. 227-228).

§ 238. Das große Novum dieser Periode ist die Dominanz solarer Elemente auf Siegelamuletten und Elfenbeinen. Geflügelte Wesen wie Himmelsfalken, Skarabäen, Uräen, Greifen und Keruben sind fast omnipräsent (Abb. 244-257). Ihr uranisch-solarer Charakter wird oft durch zusätzlich angebrachte Sonnenscheiben unterstrichen (Abb. 250a, 251, 252, 255, 257). Nicht selten sind Skarabäen, Greifen, Falken und geflügelte Uräen mit der geflügelten Sonnenscheibe kombiniert (Abb. 258-259). Viele dieser Stücke sind typisch für die ägyptisierende phönizisch-israelitische Kunst.

Siegel mit dem segnend auf einer Blüte knienden jungen Sonnengott gehörten nach Ausweis des Namens ihrer Träger eindeutig Jahwe-Verehrern (Abb. 241a-c). Wahrscheinlich haben wir es hier mit einer weiteren Erscheinungsform Ba'als als Ba'alšamem zu tun. Der Vegetations- und Wettergott der MB II B bzw. der Kämpfer gegen alles Bedrohliche der SB-Zeit ist in der EZ II ein „Himmelsherr“ geworden, dem Jahwe so ähnlich war, daß es zu einem leidenschaftlich geführten Zweikampf kommen mußte.

Nicht nur in Israel, auch in Juda wurde in der 2. Hälfte des 8. Jhs. das Bild vom solaren Himmels-gott bestimmend. Auf dem Siegel eines Ministers des Königs Ahas (Abb. 273) figuriert eine gekrönte, von Uräen flankierte Sonnenscheibe. Typisch für Judäa sind vierflüglige Uräen (Abb. 274). Jesaja sieht in einer Vision Jahwe von sechsflügligen Uräen umgeben (Jes 6). Die geflügelten Sonnenscheiben und vierflügligen Skarabäen auf den Königsstempeln des Hiskija dürften das Aufstrahlen (ZRH) Jahwes als Sonnengott symbolisieren, indirekt das vom Sonnengott sanktionierte davidische Königtum.

DIE ASTRALISIERUNG DER GÖTTLICHEN MÄCHTE,  
DIE RENAISSANCE DER GÖTTIN UND DAS ERWACHEN DER  
ORTHODOXIE IN DER EISENZEIT II C (CA. 720/700-587)

§ 239. Die EZ II B war von einer großen Faszination durch Ägypten und sein Symbolsystem geprägt, das man selektiv und besonders im Hinblick auf königliche und solare Symbole assimilierte. In der EZ II C wurden diese Symbole durch den assyrisch-aramäischen Kulturdruck stark in den Hintergrund gedrängt. Wie nie mehr seit der SB-Zeit wurde Palästina am Ende des 8. und bis gegen Ende des 7. Jh. durch die veränderte politische und ökonomische Situation fremden Einflüssen geöffnet. Dabei sind es nicht in erster Linie assyrische Gottheiten, die Eingang finden; in anthropomorpher Gestalt sind nur gerade Ninurta im Kampf mit dem Chaosdrachen (Abb. 284), der ihm eng verwandte Adad auf dem Stier (Abb. 285) und vor allem Ishtar als „Himmelskönigin“ im Strahlenkranz belegt (Abb. 286-288). Der namenlose ‚Herr der Tiere‘ erscheint nun in assyrischer Gestalt (Abb. 282a, 283, 308). Vom assyrischen Sonnengott, dessen Oberkörper von den Hüften an aufwärts aus der geflügelten Sonnenscheibe ragt (vgl. Abb. 294), ist der segnende Schöpfer- und Himmels-gott, dessen Oberkörper aus einer auf phönizische Weise von Lotusknospen und -blüten umgebenen Scheibe hervorgeht (Abb. 337), wohl nicht zu trennen. Ezechiel sieht am Ende der EZ II C Jahwe in seiner Herrlichkeit (*kābôd*) als eine Gestalt dieser Art (vgl. Ez 1,26f).

Breiter belegt und charakteristisch für diese Epoche ist die – durch die Aramäer vermittelte – Astralisierung der himmlischen Mächte, die sich bevorzugt als Gottheiten der Nacht zu erkennen geben. Ihre Astralgestalt, v.a. der Sichelmond, das Siebengestirn und der Venusstern, sind in der Glyptik omnipräsent (Abb. 280b, 281-282, 285-292, 311-312, 314-317, 318b-319). Gleichzeitig ist die Stempelsiegelglyptik der Epoche durch eine Vorliebe dafür charakterisiert, die Gottheiten nicht in ihrer anthropomorphen Manifestation oder in ihrer eigentlichen Astralgestalt, sondern durch ihre Kultsymbole zu vergegenwärtigen. Marduk und Nabu erscheinen nur in ihren Symbolen (Abb. 281, 285b, 287, 291), und der Mondgott wird mit Vorliebe in seinem Kultemblem von Haran, dem mit zwei Troddeln geschmückten Sichelmond auf einer Stange, dargestellt (Abb. 281, 291c, 294-301, 303). Wahrscheinlich

drückt sich darin das Bewußtsein von der Ferne der Gottheit und der Wille aus, die fernen Gottheiten im Symbol als ihrer kultisch vermittelten und zugänglichen Nahgestalt zu vergegenwärtigen.

Zu dieser Präferenz der Darstellung von Kultsymbolen gesellt sich die Vorliebe, Verehrer und – viel seltener – Verehrerinnen abzubilden, eine Praxis, die in der EZ II C ein vorher nie erreichtes Ausmaß annimmt (Abb. 280-281, 285-287, 288c-290, 291b, 293b, 299, 300, 301-303, 311-313). Die Darstellung der Frömmigkeit des Königs und vor allem der eigenen Frömmigkeit scheint dem Bedürfnis Ausdruck zu verleihen, sich der Zuwendung der in die Ferne gerückten Gottheiten durch eigene Anstrengungen zu vergewissern.

§ 240. Eine typisch autochthone Entwicklung, die der eben genannten entgegenläuft, stellt das Wiederaufleben eines anthropomorphen, feierlich thronenden und segnenden Gottes dar, der auf einer lokalen, inlandpalästinischen Siegelgruppe anstelle des Sichelmondemblems erscheint (Abb. 303-307). Diese Darstellungen dürften den für das 7. Jh. auch inschriftlich belegten El als Himmelsherrn und Mondgott zeigen. Der Wechsel zwischen Kultsymbol und anthropomorphem Gott findet sich über hundert Jahre später bei Sacharja in der Vision vom Leuchter zwischen zwei Bäumen wieder (vgl. Abb. 298b), wenn der Leuchter auf den sonst anthropomorph vorgestellten Jahwe (vgl. Abb. 304) hin gedeutet wird (Sach 4). Nicht nur hier kann man die Beobachtung machen, daß in Palästina belegte Bilder erst nach einer längeren Inkubationszeit von der hebräischen Literatur assimiliert werden und da auftauchen.

Der von zwei Dienern flankierte thronende El ist wohl auch auf dem Rollsiegel von Abb. 308 zu sehen. Der vor ihm dargestellte, von einem Greifen und einem Capriden flankierte Baum bestätigt indirekt unsere Deutung von Jahwes Aschera als Kultsymbol. In der EZ II C erhält allerdings auch die Aschera wieder anthropomorphe Gestalt. Die Pfeilerfigurinen von Abb. 321 und 329 sind wohl als Darstellung dieser Göttin zu deuten. Das Bild der in Jer 7,16ff und 44,15ff genannten „Himmelskönigin“ dürfte nicht nur von der assyrischen Ishtar im Strahlenkranz (Abb. 287-288) bestimmt sein, die in der lokalen Glyptik nicht rezipiert worden ist, sondern mindestens ebenso sehr von diesen Figurinen. Im Vergleich zur ‚Zweig Göttin‘ der MB II B mit ihrem stark

betonten Geschlecht wird bei den Pfeilerfigurinen der Unterleib ignoriert bzw. durch einen Rock verdeckt und stehen allein der Segen der Brüste und das Gesicht im Vordergrund. Letzteres kommt manchmal gar als *pars pro toto* isoliert vor (Abb. 322, 332).

In der EZ II C setzt auch die Verehrung der thronend stillenden Mutter stärker ein (Abb. 327-328). Neben den Figurinen der Göttin finden sich zudem zahlreiche Pferd- und Reiter-Statuetten aus Terrakotta (Abb. 333-335), die wir als Boten Els und Repräsentanten des „Himmelsheeres“ gedeutet haben.

§ 241. Die ganze bunte, durch den Internationalismus der Assyrerzeit begünstigte Bilderwelt scheint in Juda gegen Ende des 7. Jhs. stark zurückgedrängt zu werden. Die hebräischen Namenssiegel, die im 8. Jh. noch häufig mit Bildern versehen waren, entwickeln sich im Lauf des 7. Jhs. zu reinen Namenssiegeln. Ikonographische Motive, die über die reine Ornamentik hinausgehen, werden sehr selten. Manchmal finden sich noch Elemente aus der Tempelausstattung, wie Granatäpfel (Abb. 351) oder Palmettkapitelle (Abb. 352-354). Meistens sind aber nur noch die Namen des Besitzers und seines Vaters zu finden.

In einem Jerusalemer Grab dieser Zeit sind statt Reitern und Pfeilerfigurinen Silberlamellen gefunden worden, die mit Texten beschriftet sind, welche den starken Einfluß der früh-deuteronomistischen und der priesterlichen Tradition verraten (Abb. 356). Nur noch schwach schimmern durch das strenge Kleid der weitgehend anikonischen Orthodoxie Bilder durch, so etwa in der Bitte, Jahwe möge über dem Toten sein Antlitz (wie die Sonne? wie der Mondgott? wie die Pfeilergöttin?) leuchten lassen.

#### REGIONALE EIGENENTWICKLUNGEN UND AUSGRENZUNGEN IN DER EISENZEIT III (CA. 587-450)

§ 242. Die folgende Übergangszeit, die mit der administrativen Reorganisation der persischen Provinz Jehud um 450 ihr Ende findet, bietet insgesamt ein Bild zunehmender Internationalisierung und Aufspaltung der Kulturkontakte. Die Siegel spiegeln zunächst die wechselnden Fremdherrschaftsverhältnisse mit babylonischen Kultszenen (Abb. 358) und persischen Königs- oder Heldendarstellungen (Abb. 360-361). In der phönizischen Glyptik bringt die Bildkonstellation des ‚Herrn der Tiere‘ wie keine andere den Internationalismus der Epoche zum Aus-

druck, finden sich doch in der Rolle dieses Herrn nebeneinander der namenlose autochthone Herr (Abb. 361c), der persische königliche Held (Abb. 360-361a) und der ägyptische Bes (Abb. 366). Zu ihnen gesellt sich schließlich noch der griechische Herakles (Abb. 367-368). Unter den weiblichen Gottheiten nimmt die ägyptische Isis als stillende Mutter in der Glyptik den ersten Platz ein (Abb. 363-364). Auch in der Terrakottaproduktion, in der eine schwangere Göttin sehr beliebt ist (Abb. 365), tritt der mütterliche Aspekt der Göttin noch viel stärker hervor als in der EZ II C. Neben der Göttin wird unter griechisch-zyprischem Einfluß auch Ba'alšamem als bärtiger, thronender Zeus in Terrakotta dargestellt. Die in solchen internationalen Gottesbildern hypostasierte Rollenverteilung – männliche Gestalten als heldenhafte Kämpfer oder würdige Könige, weibliche primär als Mütter – wird im spätantiken Christentum breit rezipiert und hat das christliche Gottesbild zwei Jahrtausende lang entscheidend geprägt.

§ 243. Interessant und aufschlußreich ist der Vergleich zweier zeitgenössischer religiöser Symbolsysteme in den peripheren Regionen Edom und Juda. Im Doppelheiligtum von Ḥorvat Qitmit im östlichen Negev belegen Architektur und Terrakotten ein Nebeneinander eines Gottes (Qaus) und einer Göttin, die ebenso kämpferisch-aggressiv wie ihr männlicher Partner vorgestellt worden, gleichzeitig aber wie die ‚kanaanäische‘ Aschera der Bronzezeit eine Segen und Fruchtbarkeit spendende Göttin gewesen zu sein scheint (Abb. 375-377). Nicht der Gott, sondern die Göttin scheint in diesem Heiligtum die dominante Gestalt gewesen zu sein. Hier hat die urban-elitäre Rollenverteilung, wie sie in der phönizischen Kleinkunst sichtbar wird, offensichtlich weniger greifen können.

Ganz anders stellt sich die Situation in Juda dar. Dessen Territorium beschränkte sich im 6. Jh. auf das Bergland und die nördliche Schefela. Der Verlust der Eigenstaatlichkeit hatte eine dreifache Aufsplitterung der judäischen Bevölkerung zur Folge. Die judäische Religion entwickelte sich im Mutterland, in der ägyptischen Diaspora und im babylonischen Exil auf je unterschiedliche Weise. Über die religiöse Situation des Mutterlandes während der Exilszeit ist nur sehr wenig bekannt. Abdrücke von Stempeln, die als Nachfolger der früheren Königsstempel des späten 8. Jhs. und der Rosettenstempel des 7. Jhs. verstanden werden können, scheinen Jahwe mit dem machtvoll-aggressiven Bild des Löwen zu assoziieren (Abb. 380-381) und bringen zuweilen ergänzend

durch eine Sonnenscheibe das traditionelle Verständnis Jahwes als des Sonnengottes zum Ausdruck (Abb. 382).

Offenkundig aber ist, daß nach 539 die politische und religiöse Autorität von Rückkehrern aus dem babylonischen Exil übernommen wurde, die hinsichtlich jüdischer Orthodoxie noch klarere und rigorosere Vorstellungen hatten als ihre Vorgänger zur Zeit Joschijas. Um den mit Mitteln der Diaspora neu erbauten Tempel gruppierte sich nun eine sich nach außen, von allen ‚fremden‘ Religionen und Kultpraktiken rigoros abgrenzende Religionsgemeinschaft. Fremdkult nimmt in einer Vision des Propheten Sacharja in einer Frau personifizierte Gestalt an und wird nach Babylonien, dem Mutterland der Götzenverehrung, ausgeschafft (Sach 5,5-11). Für eine Göttin neben Jahwe war von nun an in Juda kein Platz mehr.

#### 4. Offene Fragen

§ 244. Am Ende dieses Überblicks sind die offenen Fragen zahlreicher als die Antworten. Damit wollen wir den Ertrag dieser Studie nicht gleich wieder relativieren: Der Blick auf die Bilder vermittelt, so scheint uns, in jedem Fall eine dichtere Vorstellung von der religionsgeschichtlichen Entwicklung Palästina/Israels als ein rein textorientierter Zugang. Dieses *ceterum censeo* ist hier nicht noch einmal zu wiederholen. In mancherlei Hinsicht haben die Bilder auch zu einem adäquateren Verständnis von Problemen verholfen, die die Interpretation von Texten betreffen, seien es hebräische Inschriften und biblische Texte. Selbstverständlich bleibt im Blick auf die Korrelation von Bildern und Texten zu einem kohärenten Gesamtbild noch sehr viel Arbeit zu leisten.

Die offenen Fragen richten sich vielmehr an die Quellen, denen in dieser Studie besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde, an die Bilder und Bildträger. In diesem Buch konnte nicht mehr als ein Überblick skizziert werden, der in viele Richtungen ergänzungsbedürftig ist und wohl auch in manchen Punkten verbessert werden kann oder künftig korrigiert werden muß. Grundlage dieser Studie ist eine am Biblischen Institut der Universität Freiburg Schweiz angelegte Dokumentation von rund 8500 in Palästina/Israel bei Ausgrabungen gefundenen Stempelsiegeln (s.o. § 5). Diese Dokumentation ist noch lange nicht umfassend erschlossen, sodaß die weitere Arbeit am Corpus der Stempelsiegel einzelne Züge des hier entworfenen Gesamtbildes modifizieren könnte. So

ist z.B. die Bedeutung des Gottes Amun bzw. seines kryptographisch geschriebenen Namens in der Glyptik des 1. Jts. (s.o. § 84) noch nie Gegenstand systematischer Forschung gewesen.

Offene Fragen ergeben sich auch aufgrund der mangelhaften Dokumentation vieler Bildträger und ganzer Bildträgergattungen: Eine systematische Erforschung der ikonographisch dokumentierten religiösen Symbolsysteme Kanaans und Israels bedürfte nicht nur eines Corpus der Stempelsiegel, sondern auch eines der Rollsiegel, der Amulette, der Groß- und Kleinterrakotten usw. Wo solche gattungsspezifischen Zusammenstellungen überhaupt existieren, wie im Falle der Rollsiegel (Nougayrol 1939; Parker 1948) oder der Kleinterrakotten (Pritchard 1943), sind sie völlig veraltet und überholt. Wenn die Vorarbeiten zu verschiedenen Perioden und Denkmälergruppen einmal weiter gediehen sein werden, könnten sich noch manche Akzentverschiebungen ergeben.

§ 245. Offene Fragen ergeben sich aber nicht nur aus der mangelhaften Aufarbeitung der Quellen. Methodologisch gesehen viel grundsätzlichere Probleme, das der *Gewichtung* der Quellen bzw. ihrer Zuordnung zu einer bestimmten Ebene religiöser Praxis und religiöser Vorstellungen und das ihres gegenseitigen *Verhältnisses* zueinander, sind bislang noch kaum bedacht worden. In der Diskussion um Polytheismus oder Monolatrie im vorexilischen Israel und Juda wird gegenwärtig großes Gewicht auf die Differenzierung verschiedener Ebenen religiöser Praxis gelegt. Eine Dreiteilung in Familienreligion (bzw. „Familienfrömmigkeit“), Lokalreligion („Dorf- und Stadtrelation“) und Nationalreligion („Staatskult“; vgl. M. Weippert 1990: 150ff; Wacker/Zenger 1991: 8) läßt sich ebenso vertreten wie eine noch stärkere Differenzierung in Universalreligion, Staatsreligion, Ortsreligion, Familienreligion und persönliche Frömmigkeit, der je verschiedene Gottesvorstellungen entsprechen (z.B. Schöpfergott, nationaler Kriegsgott, Ortsgott und ‚Vätergott‘; vgl. Lang 1991: 904-907). Auch unter funktionalen Gesichtspunkten ließen sich Religionspraxis und Gottesbilder differenzieren: Eine Kriegsgottheit, die militärische Operationen eines staatlichen Heeres begleitet, hat andere Funktion und Kompetenz als eine Gottheit, die für die Fruchtbarkeit der Felder, der Herden oder für das Gedeihen der menschlichen Nachkommenschaft zuständig ist. Mit dem unterschiedlichen ‚Sitz im Leben‘ der Gottheiten variieren auch die Interessen ihrer Verehrerinnen und Verehrer, damit aber nicht nur deren kultische Prak-



tiken, sondern auch die jeweils damit verbundenen religiösen Vorstellungen und ‚Theologien‘. Alle solche Klassifizierungen bleiben aber weitgehend ein Gedankenspiel, wenn die Aufarbeitung des Materials fehlt, das sie klassifizieren sollen.

Die Differenzierung von ‚Sitzen im Leben‘ ist über H. Gunkel und die Formgeschichte in die exegetische Diskussion eingeführt worden. Daß dieser Forschungszweig viel größeres Interesse an religionsgeschichtlichen Fragen hatte als die Überlieferungsgeschichtliche Forschung, die stark durch die dialektische Theologie geprägt war, ist kein Zufall. Mit der Skepsis gegen Überlieferungsgeschichtliche Konstrukte und beeinflusst durch gesamtgesellschaftliche Umwälzungen wächst heute – trotz gegenläufiger Kräfte in Fundamentalismus und Dogmatismus – wieder das Interesse dafür, was Religionen grundlegend prägt und verbindet. Die Exegese wendet sich wieder neu der Religionsgeschichte zu und wird gut daran tun, im gleichen Zug auch die Errungenschaften der Formgeschichte neu zu bedenken.

§ 246. Die Frage nach dem ‚Sitz im Leben‘ muß nicht nur an die biblischen Texte, sondern ebenso sehr an die bei archäologischen Ausgrabungen gefundenen Inschriften und an die ikonographischen Quellen gestellt werden. Sie hat in diesem Bereich auch viel mehr Chancen, zu einigermaßen verlässlichen Hypothesen zu gelangen, werden diese Primärquellen doch in der Regel in einem (primären oder sekundären) ‚Sitz im Leben‘ gefunden (Palast, Tempel, Haus, Grab...). Auffälligerweise wird aber die Frage nach dem ‚Sitz im Leben‘ bei Inschriften nur selten, bei ikonographischen Quellen noch seltener reflektiert. Welcher Ebene der religiösen Praxis gehören die Inschriften auf den *Pithoi* von Kuntillet ‘Ağrud an, welcher Ebene die an den *Wänden* der Karawanse-*rai* (s.o. § 134ff, 144)? Welche Ebenen der religiösen Praxis werden durch Wand- oder Krugmalereien, Siegelamulette, Anhänger, Terrakottafigurinen, Elfenbeine usw. repräsentiert?

Wir sind im Rahmen dieser Studie diesbezüglich immer wieder von vorläufigen Arbeitshypothesen ausgegangen. Die überwiegende Mehrzahl der hier diskutierten Quellen stammt aus dem Bereich der Kleinkunst. Von daher liegt die Vermutung nahe, diese Objekte würden in erster Linie religiöse Vorstellungen aus dem Bereich der ‚privaten‘ Frömmigkeit bzw. der Familienreligion dokumentieren. Immer wieder hat sich aber auch gezeigt, daß die verschiedenen Bereiche vielfach in einem geradezu osmotischen Austausch standen, sodaß ‚offizielle‘ Religion

und ‚persönliche‘ Frömmigkeit sich ständig gegenseitig beeinflussen. Tigay hat 1986 am Beispiel der Personennamen, die immer wieder als besonders signifikante Quellen für die ‚persönliche‘ Frömmigkeit verstanden worden sind, drastisch die enge Verbindung mit der ‚offiziellen‘ Nationalreligion aufzeigen können (vgl. S. 231f). Bei aller Berechtigung der Differenzierung von Religionsebenen wird deshalb künftig auch die Durchlässigkeit der verschiedenen Ebenen und ihre *globale Kohärenz* innerhalb des jeweiligen religiösen Symbolsystems vermehrt zu bedenken sein.

Schließlich bleibt zu berücksichtigen, daß nicht nur die Rezeption und Verwendung der in diesem Band diskutierten Bildträger in einem bestimmten ‚Sitz im Leben‘ stattgefunden hat, sondern auch ihre Produktion und ihr Vertrieb. Was wurde wo produziert? Was war überhaupt auf dem Markt? Die ägyptischen Amulette aus Fayence der EZ II C zeigen keinerlei Beeinflussung durch die ganz Vorderasien prägenden Astralisierungstendenzen, wogegen die Solarisierungstendenzen der EZ II B in verschiedenen Gattungen gleichzeitig erkennbar wurden. Jede Bildträgerfamilie und -gattung hat ihre eigene, durch die Herstellung in verschiedenen Ateliers bedingte Traditionsgeschichte. Deren Untersuchung und die der gegenseitigen Beeinflussung der ikonographischen Repertoires verschiedener Bildträgergattungen ist noch kaum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gewesen.

§ 247. Wir glauben nicht, daß es in Israel und Juda eine eigentliche Jahwe-Ikonographie gegeben hat. Dies heißt nicht, daß nicht manche Israelitinnen oder Israeliten, Judäerinnen oder Judäer im einen und andern der hier vorgestellten Bilder eine angemessene Darstellung ihres Gottes erkannt hätten. Aber reicht das für den Versuch, eine Religionsgeschichte Israels aufgrund nicht nur epigraphischer, sondern auch und vor allem ikonographischer Zeugnisse zu skizzieren?

Wenn es auch kein plastisches oder gemaltes, explizit als solches deklariertes Jahwebild gegeben haben dürfte, so bezeugt die hebräische Bibel doch hundertfach, daß man sich Jahwe anthropomorph, theriomorph, in Metaphern und Symbolen verschiedenster Art vorgestellt hat. Dieses Sehen (vgl. Jes 6, Ez 1, Sach 4) und Imaginieren geschah in einem von literarischen und ikonographischen Bildern dicht besetzten Raum. Die Bilderwelt, die diesen Raum füllte, war einem dauernden Wandel unterworfen, bei dem manchmal innere, manchmal äußere Faktoren dominierten. Diesen Wandel des Symbolsystems versuchten wir aufgrund

der verfügbaren Quellen möglichst dicht zu beschreiben. Wiederholt haben wir die Bilder mit Texten der hebräischen Bibel korreliert. Allerdings geschah dies nur punktuell und manchmal etwas zufällig – es war nicht das Hauptanliegen dieser Arbeit. Schon diese Stichproben dürften allerdings gezeigt haben, daß weder ein mosaischer Monotheismus noch manche der so beliebten Spät- und Spätestdatierungen von der *external evidence* gedeckt werden.

### 5. Theologische Perspektiven

§ 248. Die Korrelationen mit der hebräischen Bibel haben auch gezeigt, daß Jahwes ‚Wesen‘, das die verschiedensten Bilder bündelte, ein sehr offenes war. Was Thomas Mann in seinem Roman „Joseph und seine Brüder“ vom alten Eliezer sagt, scheint uns *mutatis mutandis* auch auf Jahwe zuzutreffen. Joseph nimmt keinen Anstoß daran,

„daß des Alten Ich sich nicht als ganz fest umzirkelt erwies, sondern gleichsam nach hinten offenstand, ins Frühere, außer seiner eigenen Individualität Gelegene überfloß und sich Erlebnisstoff einverleibte, dessen Erinnerungs- und Wiedererzeugungsform eigentlich und bei Sonnenlicht betrachtet die dritte Person statt der ersten hätte sein müssen. Was aber auch heißt denn hier «eigentlich», und ist etwa des Menschen Ich“ – und, fügen wir hinzu, das der Gottheiten – „überhaupt ein handfest in sich geschlossen und streng in seine zeitlich-fleischlichen Grenzen abgedichtetes Ding? Gehören nicht viele der Elemente, aus denen es sich aufbaut, der Welt vor und außer ihm an, und ist die Aufstellung, daß jemand kein anderer sei und sonst niemand, nicht nur eine Ordnungs- und Bequemlichkeitsannahme, welche geflissentlich alle Übergänge außer acht läßt, die das Einzelbewußtsein mit dem allgemeinen verbinden?“

Wer die Bilderwelt Palästina/Israels von der Mittleren Bronzezeit bis zur Eisenzeit betrachtet, wird leicht feststellen, wie tief die Wurzeln und Würzelchen hinabreichen, durch die Jahwe seine Kraft, seine ‚Farbigkeit‘ und sein Aspektreichtum zugewachsen sind.

§ 249. Die feministische Theologie, in Westeuropa und Nordamerika einer der wenigen noch grünen und kräftigen Äste am alten und weitgehend dürren Baum christlicher Theologie, hat nebst vielem anderem auch die Antijudaismus-Debatte neu in Bewegung gebracht – einerseits, weil sie sich selbst aufgrund ihrer an die Bibel gerichteten Patriarchatskritik bald einmal dem Vorwurf des Antijudaismus stellen mußte, ande-

rerseits, weil sie dank ihres herrschaftskritischen Grundansatzes furchtlos auf ‚antisemitische‘ Äußerungen im Neuen Testament (z.B. 1 Thess 2,15; Joh 8,42-44) hinweisen und sich davon leichter distanzieren konnten als die etablierte Theologie und die kirchliche Hierarchie (Kohn-Roelin 1991). Es gehört zur Schuldgeschichte des Christentums, zu seiner Überheblichkeit und seiner Unduldsamkeit, daß es die Festigkeit und den Glanz seiner Identität immer wieder durch Abwertungen und Beschimpfungen des Judentums zu sichern suchte. Immer neu muß deshalb an die berühmte Metapher im Römerbrief erinnert werden, die den Christen zuruft, die Wurzel zu achten (Röm 11,16-18). Die Wurzel, das Judentum, trägt das Christentum, nicht umgekehrt.

Aber auch die Wurzeln sind Wurzeln nur im Blick auf das jeweils Spätere. „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit“ (Th. Mann). Die jüdische Religion ist ihrerseits ein vielverzweigtes Geäst, das Wurzeln hat, die tiefer greifen als sie selbst. Die jüdische Religion hat im 7. und 6. Jh. v. Chr. einen in der Anlage dem christlichen Antijudaismus vergleichbaren, wenngleich in seinen historischen Folgen unvergleichlich harmloseren Sündenfall begangen, als es seine Identität nur finden zu können glaubte, indem es alles Kanaanäische verfermte und zu seiner Vernichtung aufrief, etwa zur Zerstörung heiliger Steine (vgl. Dtn 7,5; 12,5), welche die Väter einst aufgerichtet hatten (Gen 28,18.22). Nicht nur Kultobjekte wurden nun als kanaänisch verfermt. Es gehört zur Tragik der jüdisch-christlichen Schuldgeschichte, daß das Volk, das Opfer der Schoa geworden ist, in seinen eigenen religiösen Schriften an zentraler Stelle den Auftrag zur Ausrottung anderer Völker überliefert hat, um dadurch die Reinheit und Heiligkeit der eigenen Religionsgemeinschaft zu sichern (vgl. Dtn 7,2-6.16.24-26). Hier sind *alle* zu Demut und Umkehr aufgerufen.

§ 250. Gottes-, Gesellschafts- und Menschenbild hängen, wie auch die vorliegende Untersuchung immer wieder gezeigt hat, eng zusammen. Bilder der Fruchtbarkeit und der Sexualität oder kämpferisch-kriegerische Leitbilder prägten in der Mittleren und Späten Bronzezeit das religiöse wie das gesellschaftliche Symbolsystem. Wie das christliche zum israelitisch-jüdischen Symbolsystem hin transparent gemacht werden muß, so das israelitisch-jüdische zum kanaänischen, sogenannt heidnischen hin. Da ist kein Platz mehr für arrogante Absolutheits- und Ausschließlichkeitsansprüche. Alles hat seinen zu definierenden Wert und seine Zeit.

Da alles seine Zeit hat, müssen die Wurzeln, die Reichtümer und Schätze vergangener Zeiten zugänglich gehalten oder wieder zugänglich gemacht werden. Eine sehnsüchtig erwartete „tiefe Umwandlung unserer Gesellschaft und Gemeinschaft, durch die beide Geschlechter, d.h. alle Menschen – Frauen wie Männer und Kinder – in Gerechtigkeit, Liebe und Frieden miteinander leben können, kann erst dann verwirklicht werden, wenn eine revolutionäre Umbildung unserer Symbolwelt stattfindet.“ Dies erfordert nicht nur Symbolforschung im psychologischen und religionswissenschaftlichen Bereich, sondern auch „eine detaillierte geschichtliche Untersuchung unseres ikonographischen und mythologischen Erbes“ (King 1991: 143). Solche Arbeit legt nicht nur verschüttete, weibliche Aspekte des jüdisch-christlichen Gottesbildes und deren heilende Wirkung frei, sondern kann uns auch die Augen für die theologische Dignität zahlreicher Bilder und Vorstellungen öffnen, aus denen lebendiges Christentum und inkulturierte Theologien in Asien, Afrika und Lateinamerika gespiesen werden. Von einer Öffnung zu den Traditionen jener Völker darf sich eine europäisch-nordamerikanische Unterwerfungskultur, die die Welt zu Tode zu reiten droht, Kritik, In-Frage-Stellung, aber auch Bereicherung und vielleicht Heilung erhoffen. Begegnen uns im Bild der *Pachamama* („Mutter Erde“) andinischer Indios nicht auch Züge der bronzezeitlichen Aschera?

## Nachtrag zur 4. Auflage

§ 251. Seit dem ersten Erscheinen dieses Buches sind sechs Jahre vergangen. In dieser Zeit ist die Forschung zur Archäologie und Religionsgeschichte Palästinas/Israels nicht stehen geblieben. Neue Funde, die die damals entworfene Skizze der einzelnen Perioden ergänzen und bereichern, sind hinzugekommen. Hinweise von Kolleginnen und Kollegen und unsere eigenen weiteren Forschungen haben uns auch auf schon länger bekannte Quellen aufmerksam werden lassen, die wir früher übersehen oder in ihrer Relevanz für die hier verhandelten Fragen nicht recht gewürdigt haben. Die Erstauflage des Buches hat eine Reihe von gewichtigen, auch kritischen Rezensionen<sup>1</sup> und auch sonst breites Echo in der Fachwelt ausgelöst.<sup>2</sup> Die in diesem Buch ebenso programmatisch wie *ad experimentum* praktizierte Ausweitung der religionsgeschichtlichen Debatte auf die ikonographischen Quellen und die konsequent an archäologischen Primärquellen orientierte diachrone Darstellung entsprachen offenkundig einem Desiderat der Forschung und wurden einhellig begrüßt. Das Urteil eines Rezensenten, hier liege „nicht weniger als die erste Religionsgeschichte Palästinas vom 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. auf empirischer Basis vor“<sup>3</sup>, hat uns gefreut, obwohl wir nie die Absicht gehegt hatten, mit diesem Buch eine solche vorzulegen (vgl. dazu Albertz 1992). Unser Hauptanliegen war und ist es, den Nutzen und die Notwendigkeit der Be-

---

<sup>1</sup> Auswahl: Helga Weippert, Zu einer neuen ikonographischen Religionsgeschichte Kanaans und Israels, BZ 38 (1994) 1-28; Anon., Annual Egyptological Bibliography 1993 (1996) 93.0905; M. Given, Levant 25 (1993) 222f; W. Groß, ThQ 172 (1993) 323-325; H.-P. Müller, ThRv 89 (1993) 295-298; Marie-Theres Wacker, Orientierung 57 (1993) 123-125; W.E. Aufrecht, CBQ 56 (1994) 553f; A. Caquot, BiOr 51 (1994) 378-382; F. Hartenstein, Der Beitrag der Ikonographie zu einer Religionsgeschichte Kanaans und Israels, VuF 40 (1995) 74-85; E.A. Knauf, Biblica 75 (1994) 298-302; T.N.D. Mettinger, SvTK (1994) 39-41; P.D. Miller, JBL 113 (1994) 503-505.

<sup>2</sup> Frevel 1995: bes. 906ff; Merlo 1995, 1997; Kletter 1996: 23f; van der Toorn 1997: 15f. Die Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften erlaubte im April 1994 die Durchführung eines kleinen Symposiums in Fribourg, an dem wir mit Rainer Albertz, Klaus Bieberstein, Walter Dietrich, Christian Frevel, Karl Jaroš, Ernst Axel Knauf, Thomas Krüger, Silvia Schroer, Robert Wenning, Helga und Manfred Weippert, Wolfgang Zwickel und anderen im kollegialen Kreis die hier vertretenen Thesen und eine Reihe von kritischen Rückfragen systematisch diskutieren konnten.

<sup>3</sup> E.A. Knauf, Biblica 75 (1994) 298.

schäftigung mit den ikonographischen Quellen für eine Religionsgeschichte Palästinas/Israels zu demonstrieren. Der Archäologe W.G. Dever hält die in diesem Buch entwickelte „unique perspective on Israelite religion“ für „so provocative, so profound, that it should mark a turning point in the way our several disciplines approach the subject“<sup>4</sup>. Wenn hier ein methodologisches Minimum angegeben wäre, hinter das künftige Forschungen zur Religionsgeschichte Palästinas/Israels nicht mehr zurückgehen würden, wäre viel gewonnen.

Was *methodologische und interpretatorische Einzelfragen* betrifft, sind weitere Differenzierungen zweifellos möglich und wünschenswert, wenn immer sie zu einem sachgemäßerem Verständnis der Quellen führen. Manches von dem hier Vorgetragenen war und ist bei der gegenwärtigen Quellenlage nicht strikte beweisbar; manche Einzelthese beruht auf Intuitionen, die aus dem Umgang mit der Gesamtdokumentation erwuchs und argumentativ nicht völlig abgesichert sein mag. Wer selbst auch nur ein wenig am Prozeß geisteswissenschaftlicher, zumal historischer Erkenntnisbildung teilgenommen hat, weiß, wie sehr hier mit Wahrscheinlichkeits- und Plausibilitätsüberlegungen gearbeitet werden muß, die dennoch keine Konvenienzargumente sind. Ob der Fülle der Bilder und dem sehr fragmentarischen Puzzle (vgl. § 3) die hyperkritische Skrupulanz mancher Zauderer eher gerecht wird als die von uns favorisierte Option für eine besonnene, aber möglichst dichte Hypothesenbildung, müssen die Leserinnen und Leser beurteilen, die ja letztlich über den Gebrauchswert eines Buches entscheiden.

Unabdingbare Voraussetzung für eine kontrollierte und rationelle Beschäftigung mit dem Primärquellenmaterial ist die *Dokumentation*. Was die Stempelsiegel betrifft, die unserer Skizze als ‚Leitfossil‘ zugrundeliegen, konnten bisher ein Einleitungs- und ein erster Katalogband des Freiburger „Corpus der Stempelsiegel-Amulette“ publiziert werden (Keel 1995a, 1997a). Darüber hinaus sind wir jenen Kolleginnen und Kollegen besonders dankbar, die in den vergangenen Jahren durch Überlassung von Daten oder Publikation eigener Corpora zur dokumentarischen Erschließung der Quellen beigetragen haben. Benjamin Sass hat ein von N. Avigad über Jahrzehnte gesammeltes Material zu den westsemitisch beschrifteten Siegeln systematisiert, erweitert und als umfangreiches Corpus von 1217 Nummern veröffentlicht (Avigad/Sass 1997). Christian Herrmann hat den bei kontrollierten

---

<sup>4</sup> Dever 1995: 49.

Ausgrabungen in Palästina/Israel gefundenen Bestand von über 1400 meist ägyptischen Amuletten publiziert und gezeigt, daß die Blütezeit dieser Objektgattung in dem uns interessierenden Raum in der EZ II B lag (Herrmann 1994). Raz Kletter verdanken wir ein Corpus von 952 jüdischen Pfeilerfigurinen und rund 900 anderer Terrakottafigurinen der EZ II (Kletter 1996). Wolfgang Zwickel hat 1994 ein nützliches Kompendium der Kultgeschichte Palästinas von der MB- bis in die späte EZ veröffentlicht. Tryggve Mettinger hat im Rahmen einer Untersuchung anikonischer Tendenzen in der israelitischen und in anderen westsemitischen Religionen eine reichhaltige Dokumentation von Massebenkulten zusammengestellt (1995). Das von Johannes Renz publizierte „Handbuch der althebräischen Epigraphik“ (1995), dem in absehbarer Zeit ein Band von Wolfgang Röllig über Siegel und Gewichte folgen soll, erschließt auf seine Weise die einschlägigen inschriftlichen Primärquellen neu und stellt gerade für Forscher, die sich nicht hauptberuflich mit Epigraphik auseinandersetzen können, eine große Hilfe dar.

§ 252. *MB-Zeit*: Der in § 24 Anm. 19 erwähnte *Stier* aus Bronze mit Silberbeschlag aus Aschkelon (**Abb. 384**) ist von O. Keel mit syrischen Darstellungen des Wettergotts in Verbindung gebracht worden (1992: 169-174 mit Abb. 140-160). J. Bretschneider (1991a) hat nordsyrische Parallelen zum Modellschrein beigebracht, in dem der Stier gefunden worden ist, u.a. eine besonders interessante aus Munbaqa (Machule 1990: 15, 18f mit Abb. 3 und 6). Aufs Ganze gesehen hat unsere Darstellung des Symbolsystems der MB II B aber die vorderasiatischen Einflüsse eher zu stark betont und die ägyptischen zu wenig gewürdigt. Diese Haltung und der anachronistische Blick auf Entwicklungen des 1. Jts. führten bei der Deutung des *Falkenköpfigen mit Krokodil* (S. 48) zu einer inzwischen als falsch erkannten Interpretation. Im 1. Jt. erscheint der Falkenköpfige klar als Feind des Krokodils (Seths) (Keel 1995a: 194 Abb. 345-347). Das Material, das für den Einleitungsband zum Corpus der Stempelsiegel-Amulette gesammelt wurde, zeigt dagegen deutlich, daß das Krokodil in der MB II B öfter mit einem menschlichen Verehrer oder einer Verehrerin zusammen dargestellt ist und auch der Falkenköpfige neben dem senkrecht stehenden Krokodil in dieser Periode als Verehrender/Grüßender, nicht als Überwinder interpretiert werden muß (Keel 1995a: § 532f). Wo ein Skarabäus, ein Falke oder ein Falkenköpfiger über dem Krokodil erscheint, dürfte dieses die Urflut verkörpern (ebd. § 534). Über-



sehen wurde auch, daß nebst dem falkenköpfigen Horus auf mbz Skarabäen der *krokodilköpfige Sobek* zu sehen ist und zwar in den gleichen Positionen wie der Falkenköpfige, mit Blüte, Zweig oder Uas-Zepter (ebd. § 590f), ja er erscheint sogar vor dem senkrecht gestellten Krokodil (Abb. 385). Der Falken- und der Krokodilköpfige sind auch mehrmals gemeinsam als Beschützer von Größen zu sehen, die das Königtum repräsentieren dürften, so auf einem 1997 in Aschkelon ausgegrabenen Skarabäus (Abb. 386)<sup>5</sup>, auf dem sie eine von zwei Uräen bewachte stilisierte Palme flankieren (vgl. a.a.O. § 611, bes. Abb. 512). Im Mittleren Reich ist von den Priestern von Schedit (Medinet Fayum) eine Theologie des krokodilköpfigen Gottes entwickelt worden, die Sobek zusammen mit Horus zum Schutzgott des Königs machte (Eder 1995: 94-99).<sup>6</sup>

Es wurde auch übersehen, daß der vorderasiatische *Mann im Wulstsaummantel* (§ 26) nicht die einzige Herrscherfigur auf mbz Skarabäen ist. Gelegentlich erscheint auch der *ägyptische König*, fast immer – aber nicht ausschließlich – mit der Roten (unterägyptischen) Krone angetan (Keel 1995a: § 570a), so auf einem wiederum 1997 in Aschkelon ausgegrabenen Skarabäus (Abb. 387).<sup>7</sup> Die den König umgebenden *Hieroglyphen* bilden die einzige Dekoration von Hunderten von mbz Skarabäen (Tufnell 1984: Pl. 7-18; Keel 1995a: § 436-481), die großmehrheitlich lokal in Palästina hergestellt worden sein dürften (D. Ben-Tor 1998). Es verwundert deshalb nicht, daß manche Zeichenfolgen sinnlose Hieroglyphenimitationen darstellen (Keel 1994: 213-218 mit Abb. 18-31; 1995a: § 566). Die große Mehrzahl der Hieroglyphen auf mbz Skarabäen sind aber so gewählt, daß sie wie *nh* „Leben“ oder *nfr* „gut, schön“ positive Kräfte steigern oder wie *z* „Schutz“ unheilvolle abwehren. Sie stellen so eine durchaus sinnvolle Dekoration von Siegelamuletten dar und zeigen, wie intensiv man sich im mbz Palästina mit der ägyptischen Kultur beschäftigt hat.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Unveröffentlicht: Skarabäus, rechts ein Stück abgebrochen, Enstatit; 15,6\* x 13 x 9 mm. Für die Publikationserlaubnis dieses und des nächst abgebildeten Objekts danken wir dem Leiter der Leon Levy Expedition, L.E. Stager.

<sup>6</sup> Daneben sind auch einige andere ägyptische Gottheiten bereits in der MB II B auf Skarabäen zu finden, sei es mit ihrem Bild (so Ptah, Neith, ‚Hapi‘ und Heh), sei es mit ihrem Namen (so Ptah und Re‘; vgl. Keel 1995: § 580f, 639-641).

<sup>7</sup> Unveröffentlicht: Enstatit; 19,4 x 13,4 x 8,3 mm. Vgl. Anm. 6.

<sup>8</sup> Zum gleichen Ergebnis kommt auch die Arbeit von Ch. Eder zur altsyrischen Rollsiegelglyptik (1995). Die Arbeit von Beatrice Teissier zum gleichen Thema (1996), die den verständig aufgenommenen ägyptischen Einfluß für eher beschränkt hält, ist von Gabriella Scandone Matthiae stark kritisiert worden (1997). Die ge-

Aspektreicher, als § 27 errahnen läßt, könnte heute vor allem aufgrund von Skarabäendekorationen auch der mbz *Kult* dokumentiert werden. Die für das mbz Symbolsystem zentrale, auf altsyrischen Rollsiegeln dargestellte (Abb. 30-31a) Begegnung des Wettergottes mit der sich enthüllenden Göttin findet einen weniger höfischen Reflex auf den Skarabäen, die nebst wilden und teils akrobatischen Tänzen angedeutete *coitus a tergo*-Szenen zeigen, welche im Kult vielleicht den Sinn hatten, den Wettergott zu seinem für die Fruchtbarkeit des Landes vitalen Akt zu animieren (Keel 1995a: § 601; 1997b).

§ 253. Auch in der *SB II B*, d.h. während der ägyptischen 19. Dyn., ist mit einer starken und positiven Auseinandersetzung der einheimischen Elite mit der *ägyptischen Kultur* zu rechnen. Die Anwesenheit ägyptischer Beamter beschränkte sich auf einige wenige Stützpunkte, und selbst dort scheinen sie nicht ständig präsent gewesen zu sein. Ägyptische Militärgarnisonen gab es nur wenige, und diese scheinen von geringer Größe gewesen zu sein (Bryan 1996: 42f). Wichtiger war, daß die ägyptische Kultur der einheimischen Elite als absolut vorbildliches Modell galt, dem man nacheiferte und das man nach Möglichkeiten nachahmte (Higginbotham 1994, 1996). Betsy Bryan (1996) dokumentiert verschiedene Formen dieses Nacheiferns, indem sie Gruppen von Elfenbeinschnitzereien aus Palästina und Südsyrien zusammenstellt, die in ägyptischem bzw. in ägyptisierendem Stil angefertigt sind bzw. in einem multikulturellen Stil einzelne ägyptische Elemente verwenden (vgl. Abb. 62-65, 67f).

Die seit 1990 wieder aufgenommenen Ausgrabungen in *Hazor* haben u.a. begonnen, einen Palast der SB freizulegen. „Der Palast ist einem in Alalach in Nordsyrien entdeckten bemerkenswert ähnlich und zeigt, daß Hazor zur kulturell-politisch-ökonomischen Sphäre der Königreiche im Norden gehörte“ (Misch-Brandl 1997: 7; vgl. §§ 31ff). Die Ausgrabungen haben u.a. Reste einer ungefähr lebensgroßen Sitzstatue aus Basalt (A. Ben-Tor 1995: 285) und die größte bisher in Palästina gefundene sbz Bronzestatuetten zutage gefördert, die einen thronenden Gott darstellen dürfte (Zick 1996: 64, 68). Elfenbeinschnitzereien und Goldeinlagen sind weitere Funde, die unsere Vorstellungen vom sbz Symbolsystem Palästinas in seiner nördlichen Variante ver-

---

nannten sinnlosen Hieroglyphenfolgen zeigen allerdings, daß – mindestens in Palästina – der Einfluß nicht nur von Hof zu Hof ging und von Gebildeten vermittelt wurde, wie Scandone Matthiae meint, sondern auch auf einer unteren Ebene spielte.

vollständigen werden. In die Mauer eines Gebäudes verbaut, das am Ende des 8. Jhs. zerstört wurde, hat A. Ben-Tor 1997 einen Torlöwen entdeckt (Abb. 388), der dem von Y. Yadin beim Tempel H gefundenen (1961: Pl. 119f.328) sehr ähnlich ist und mit ihm ursprünglich ein Paar gebildet haben könnte. Das Fragment eines Torlöwinnenkopfes (ebd. Pl. 329) zeigt allerdings, daß es im sbz Hazor mehrere Paare von großen Torlöwen gegeben haben dürfte.

Die *Tonplaketten der pflanzenhaltenden nackten Göttin* (§ 41) sind von J. Kamlah (1993) in Zusammenhang mit einem Fund aus dem nördlichen Jordanien systematisch untersucht worden. Er ordnet sie dem 14.-12. Jh. zu, stellt fest, daß sie bislang vor allem in Südpalästina gefunden worden sind, betont ihre Popularität und ihren lebensbewahrenden bzw. -schaffenden Charakter und erwägt, ob es sich um billige Reproduktionen eines berühmten Kultbilds handeln könnte. Zu Recht betont er, daß die Schlangen in den Händen der Göttin, die für die ägyptischen ‚Qudschu‘-Darstellungen so typisch sind (Keel 1992: 239-244 Abb. 204-213), auf den Tonplaketten nie sicher vorkommen (gegen ebd. 205f mit Abb. 219-220) und diese somit kein Bindeglied zwischen den nordsyrischen Darstellungen der capridenhaltenden nackten Göttin auf dem Löwen und der ägyptischen Variante mit Lotus und Schlangen bilden. Ein Zusammenhang dürfte hingegen zwischen der mbz Zweiggöttin (Keel 1995a: § 574-576) und der sbz pflanzenhaltenden Göttin bestehen.

Daß in Palästina in der MB und SB eine Göttin sehr populär war, die enge *Beziehungen zur Vegetation* hat, wird kein Zufall sein. Diese Beziehungen, bes. die zum Baum, hat Ch. Frevel (1995) systematisch in Frage zu stellen versucht (vgl. Merlo 1997, der die Verbindung zu Aschera in Frage stellt). Dabei hat Frevel z.T. wichtige Fundgruppen (z.B. die Goldanhänger am Übergang von der MB zur SB, die eine Göttin zeigen, aus deren Nabel oder Scham eine Pflanze wächst; Keel 1998: Abb. 17-20) ignoriert. Das in Dtn 16,21 verbotene „Pflanzen“ der Aschera, der in der EZ II C meistgenannten Göttin, bzw. ihres Kultsymbols hat er (kaum überzeugend) metaphorisch gedeutet. In einer neuen Studie hat O. Keel (1998) gezeigt, daß in Palästina/Syrien während Jahrhunderten eine Göttin verehrt wurde, die Pflanzen hervorbringt und Herrin der Pflanzen war, während in Ägypten Bäume verehrt wurden, von denen man glaubte, daß sich in ihnen bekannte Göttinnen (Hathor, Nut, Isis, Ma‘at u.a.) manifestieren. Zu einem der sbz Hauptbelege für die nackte Göttin mit betonter Scham, die sie wahrscheinlich als Mutter der Pflanzen, des tierischen und menschl-

chen Lebens präzisieren soll, ist auf Tel Harasim in der judäischen Schefela ein weiteres modelidentisches Fragment gefunden worden (Givon 1995: Fig. 16,2), das erlaubt, **Abb. 82** in einer verbesserten und vervollständigten Version vorzulegen.

Einen wichtigen Beitrag zu einem besseren Verständnis der männlichen Gottheiten in der SB und EZ I hat I. Cornelius in seiner Monographie zu *Reschef und Ba'al* geliefert (1994). Er hat das einschlägige ägyptische und vorderasiatische Bildmaterial gesammelt, in guten Photos präsentiert und die Bildlegenden der ägyptischen Belege in Transkription und Übersetzung beigegeben. Die Dokumentation zeigt deutlich, daß Reschef eher im individuellen Bereich aktiv ist und auf königlichen Monumenten keine Rolle spielt, während Ba'al eher politische und kosmische Funktionen hat (Kampf gegen die Chaosschlange). Im Friedensvertrag zwischen Ramses II. und Hattusili III. erscheint Ba'al als Gott des Hattireiches und Vorderasiens wie der Sonnengott als Schützer Ägyptens (TUAT I/2 137f). Die Ägypter der 19. Dyn. haben konsequent den vorderasiatischen Wettergott, nie Reschef mit Seth identifiziert. B'r wird stets mit dem Sethtier (E20; evtl. C7), Reschef mit dem sitzenden anthropomorphen Gott (A40) determiniert. Seth und Ba'al werden auch mit den gleichen Attributen (etwa der hohen Kopfbedeckung mit dem lange herunterhängenden Band) dargestellt.<sup>9</sup> Cornelius arbeitet an einer ähnlich systematischen Dokumentation über die Göttinnen ('Anat, 'Astarte, 'Qudschu', Aschera). Eine Vorstudie (1993) macht wahrscheinlich, daß vielleicht schon die auf Abb. 71f auf dem Pferd stehende, sicher aber die *reitende Göttin* (Abb. 110 und 163a, vgl. § 86) 'Astarte, nicht 'Anat ist.<sup>10</sup>

Zu den *'Szenen aus dem Leben des Pharao'* (Abb. 91-101b), die hauptsächlich auf ramessidischen Siegelamuletten vorkommen, sind zwei weitere hinzuzufügen: die „Taufe des Pharao“ auf einem Skarabäus von Der el-Belach (**Abb. 389**; vgl. Keel 1984: 234-238) und eine Szene aus dem *Sed-Fest* auf einem Skarabäus aus Saḥem nahe der jordanisch-syrischen Grenze (**Abb. 390**).

§ 254. Im Blick auf die *EZ I – II A* hat I. Finkelstein (1995) eine Debatte über die *Chronologie* der philistäischen Siedlungsgeschichte

---

<sup>9</sup> Vgl. zur Identifikation von Ba'al und Seth auch Redford 1992: 117f. Die von E. Lipiński (1996) in einem Rezensionsartikel zu Cornelius' Buch praktizierte Dissoziation der beiden Götter ist nicht sachgemäß.

<sup>10</sup> Zu einem neuen, allerdings sehr hypothetischen Beleg für 'Anat in Bet-Schean vgl. Wimmer 1994.

in der südpalästinischen Küstenebene angestoßen. Treffen seine Beobachtungen zu, hätten sie eine fast generelle Herabdatierung einschlägiger Straten um ein bis zwei Generationen zur Folge. Dies hätte wiederum Implikationen für die historische Zuordnung von Straten der folgenden Periode (EZ II B), aber auch traditionell mit der sog. ‚Verinigten Monarchie‘ verbundene Vorstellungen wären recht radikal zu redimensionieren (Finkelstein 1996). Diese Thesen haben bereits heftigen Widerspruch ausgelöst (Mazar 1997). Da neuere Grabungen auf Tel Hadar, Tell el-‘Oreme und in Dor auf die frühe Entstehung staatsähnlicher Strukturen im Norden des Landes weisen, ist künftig wohl mit einem regional stärker differenzierenden Bild zu rechnen. Immerhin gewänne bei dem chronologischen Erdrutsch auch die Archäologie der späteren EZ II B (8. Jh.) erheblich an Profil (vgl. § 8). Das 9./8. Jh. ist die Zeit der ägyptischen 22. Dyn., deren Verbindungen zu Palästina jedenfalls in der Kleinkunst immer deutlicher erkennbar werden (s.u. § 255).

Was das in diesem Buch diskutierte Material betrifft, so gehören bei Abb. 104f diskutierten *Kultständer* von Bet-Schean nicht in die ausgehende SB-Zeit, sondern ins späte 11. oder gar frühe 10. Jh. Die bei Abb. 124 als früh-ez genannte Schreinplakette von Tel Qasile ist wohl erst ins 10. Jh. zu datieren, die Parallelen unbekannter Herkunft (Memphis?) ins 9. und gar 8. Jh. (Ward 1996). Eine Konsequenz dieser Verschiebung ist die, daß sich das Zurücktreten der Göttin in der EZ I etwas weniger dramatisch darstellt, als wir das aufgrund der Siegelbefunde annahmen (Uehlinger 1997b: 101f, 105ff). Die Kultständer, an die in der EZ II B die Schreinmodelle anschließen, demonstrieren doch zumindest im Bereich der Terrakottaproduktion eine erhebliche Kontinuität. Allerdings ist deren Konzentration auf kommunale ‚Hauskulte‘ zu beachten.

Eine Gruppe sehr grob und tief geschnittener, relativ kleiner Skarabäen und ähnlicher Siegelamulette (Capriden- und Löwen-Skaraboide, runde und rechteckige Platten mit gewölbter mit Ritzungen verzierter Oberseite etc.), die in Palästina mit weit über 200 Stück vertreten ist<sup>11</sup>, wird auf S. 128 als „ramessidische *Massenware*“ bezeichnet und ver-

---

<sup>11</sup> Die Bedeutung dieser Siegelamulett-Produktion für das frühe Palästina zeigt ein Hortfund, den G. Schumacher zu Beginn dieses Jahrhunderts in Megiddo gemacht, aber nur teilweise und dürftig veröffentlicht hat. Eine vollständige Dokumentation der 23 erhaltenen Stücke (Keel 1994: 1-52) zeigt, daß 18 zur Massenware gehören (von den 5 restlichen sind zwei Konoide und drei Skarabäen Erbstücke oder ‚Findlinge‘ aus früheren Perioden).

mutungsweise mit dem Amun-Tempel in Gaza in Verbindung gebracht, da sie im Blick auf die Götterwelt durch die absolute Dominanz Amuns und des falkenköpfigen Re<sup>c</sup> charakterisiert ist (Ptah, Hathor und andere auf ramessidischen Siegelamuletten häufige Gottheiten fehlen ganz). Eine genaue Untersuchung der Fundzusammenhänge durch O. Keel und S. Münzer hat nun zum Ergebnis geführt, daß in typisch ramessidischen Zusammenhängen (etwa in Der el-Belach, im skarabäenreichen Friedhof 900 von Tell el-Far<sup>c</sup>a Süd oder im sbz Lachisch) kein einziges Stück der Gruppe gefunden wurde. Deren Produktion kann frühestens am Ende der 20. Dyn. um etwa 1100 eingesetzt haben, begann vielleicht aber erst mit der 21. Dyn. (1075-945), während der sie jedenfalls ihre Blütezeit hatte. Ob damals der Tempel in Gaza noch als Amun-Tempel in Betrieb war, ist fraglich, so daß die Dominanz von Amun und Re<sup>c</sup> anders erklärt werden muß. Da die Könige der 21. Dyn. (vielleicht auch schon ihre unmittelbaren Vorgänger vor Ort) die Stadt *Tanis* im nordöstlichen Nildelta zu einer Hauptstadt, ja zu einem eigentlichen ‚Theben im Norden‘ ausgebaut und die Stadt mit einem großen Tempel Amun-Re<sup>c</sup>s ausgestattet haben, der das Gegenstück des thebanischen sein sollte (Römer 1986; Brissaud 1996), legt es sich nahe, die Produktion der ‚Massenware‘ damit in Verbindung zu bringen.

Neben dem starken ägyptischen Einfluß darf aber der nordsyrische nicht vernachlässigt werden. Durch die Arbeit an der Stele von et-Tell/ ‚Betsaida‘ (s.u. Abb. 394) ist uns die enge Verbindung zwischen Neumond und Stier auf der in § 89 diskutierten Siegelamulett-Gruppe aus Quarz und Hämatit bewußt geworden. Auf dem Skaraboid von Abb. 170, der vom Material her dieser Gruppe zuzurechnen ist, erscheint das Mondemblem von Haran bereits zusammen mit der enigmatischen Rosette aus vier Punkten, die sich auch auf der Stele findet.

§ 255. *EZ II B*: Die Einflußnahme der ägyptischen 22. Dyn. (945-713) dürfte sich nicht nur auf die am Bubastidenportal in Karnak dokumentierte Expedition Scheschonqs I. beschränkt haben. Das Stelenfragment aus Megiddo (Abb. 194) weist auf eine mindestens ein paar Jahre andauernde politische Kontrolle, und 1 Kön 11f zeugt von einem länger andauernden Nachruhm Scheschonqs. Die degenerierten Königsnamen in den auf *juddäischen Knocheniegeln* (§§ 157ff) wiedergegebenen Kartuschen leiten sich ursprünglich wohl trotz der in Anm. 274 geäußerten Bedenken vom Namen Scheschonq ab. Am deutlichsten zeigt dies ein 1992 erstmals publiziertes Stück aus Dan (Abb.

391), auf dem die Zeichenfolge  $\text{š3-š3-n-}, q'$  klar identifizierbar ist; die darüber liegende Horizontale geht auf *mn* oder *n* (von *mry Jmn*) zurück (vgl. die rechte Kartusche auf Abb. 194). Nur die zweite, durch die Symmetrie diktierte ‚Scheibe‘ läßt sich nicht mit dem Namen Scheschonqs verbinden (vgl. aber das  $r^c$  des Thronnamens *ḥd-ḥpr-r^c* im oberen Abschluß der linken Kartusche auf Abb. 194). Ein  $\text{š3-n-}, q'$  ist auch auf dem Photo des Stücks von Abb. 267a (Lachisch) deutlich erkennbar, ein  $\text{š3<-n>-}, q'$  auf Abb. 265b (Tell el-Far‘a Süd). Ein Blick auf ein Photo des letzteren Stücks zeigt, wie leicht  $\text{š3}$  als Kombination zweier breiter Horizontalen mit drei Vertikalen mißverstanden werden konnte; Breitelemente mit einer oder mehreren Vertikalen (vgl.  $\text{š3}$ , *mn*, *mry*) gehören aber zur unverzichtbaren Grundausrüstung der Knochensiegel-Kartuschen. Schließlich sind Doppelkartuschen (wie auf Abb. 266a und acht weiteren Stücken) am ehesten in Anlehnung an das Nebeneinander zweier Kartuschen zu verstehen, wie es sich auf ägyptischen Monumenten (Abb. 194) und Skarabäen der 22. Dyn. häufig findet. Damit erweist sich die lokal gefertigte Gruppe der Knochensiegel als besonders sensibler kulturgeschichtlicher Seismograph (vgl. S. 11), erlaubt sie es doch, über sukzessive Verschleifungen, die zunehmendes Unverständnis bei der Reproduktion der Zeichengruppe demonstrieren, die Wirkung der ägyptischen Präsenz unter Scheschonq buchstäblich vom ‚Einschlag‘ bis zum Verebben nachzuvollziehen. Dabei ging es der Siegeldekoration sicher nicht um historische Präzision, sondern um die Demonstration einer positiven Bindung an das ägyptische Königtum; offenbar war unter Scheschonqs Nachfolgern Osorkon I. und II. die ägyptische Präsenz aber nicht mehr so bedeutend, daß eine Adaptation der Graphie erforderlich gewesen wäre. In Samaria gefundene Fragmente eines großen Alabastergefäßes mit dem Namen Osorkons II. (874-850; Reisner 1924: I 247, II Pl. 56g) weisen auf Beziehungen zwischen der 22. Dyn. und dem israelitischen Königshof unter den Omriden, doch ist eine ägyptische Tutelle zu dieser Zeit ausgeschlossen. Beziehungen zu Bubastis, der Herkunftsstadt der 22. Dyn., demonstrieren auch ägyptische Fayencen, die im Temenosbereich von Dan und in Jericho gefunden worden sind (Bulté 1991: 77f, 118; Uehlinger 1994b: 91-95).

Auch die Siegelamulette mit dem merkwürdig *eckig stilisierten Thronenden* (§ 83) können nun besser begründet eingeordnet und gedeutet werden. Die extrem stilisierten Falken der Abb. 158a-c haben zahlreiche exakte Parallelen auf Skarabäen, die eindeutig in die Zeit der 22. Dyn. gehören (s. oben Abb. 256 und Keel 1997a: Achsib Nr. 63,

‘Aḡul Nr. 221, Aschkelon Nr. 92; Lamon/Shipton 1939: Pl. 72,1; Loud 1948: Pl. 153,230; Rowe 1936: Nr. 855; Tufnell 1953: Pl. 43, 44). Die dünnen, strikt parallel geführten Beine sind auf Skaraboiden aus dieser Zeit zu finden (Keel 1997a: Achsib Nr. 151; Rowe 1936: Nr. SO.17; Lamon/Shipton 1939: Pl. 69,6). Gegen die auf S. 154 erwogene Deutung als Sonnengott spricht der Umstand, daß der Sonnengott nie mit der Blauen Krone dargestellt wird, deren Nackenbänder sich aber beim eckig stilisierten wohl als vom Nacken zur Thronlehne führendes Relikt erhalten haben (Keel 1994: 57f). Auch ist die im Boot thronende Gestalt auf ägyptischen Skarabäen in der Regel der Pharaos (ebd. 109f). Über ihm macht die geflügelte Sonne mehr Sinn als über dem Sonnengott (ebd. 113f). Dieser wird in der 21. und 22. Dyn. nur äußerst selten anthropomorph dargestellt (ebd. 116). Angesichts der engen, bes. auch stilistisch engen Verbindung der Gruppe des eckig stilisierten mit anderen ägyptischen Gruppen scheint es fraglich, ob eine Produktion außerhalb Ägyptens postuliert werden muß, wie wir früher annahmen.

Die Skarabäenproduktion der 22. Dyn. zeichnet sich generell durch große Mannigfaltigkeit aus. So gibt es z.B. eine archaisierende Gruppe, die Dekorationsmuster der MB so getreu nachahmt, daß man sie auf den ersten Blick für Skarabäen jener Zeit hält. Nebst einem Fundzusammenhang, der deutlich in die EZ II B weist, charakterisieren die Gruppe eine Gestaltung des Skarabäenkopfes, die so in der MB nicht vorkommt, und einzelne Elemente der Basisdekoration, die für die MB nicht belegt sind, so z.B. der Ba-Vogel auf dem Stück von Geser (Abb. 392; Keel 1997a: Achsib Nr. 26, ‘Aḡul Nr. 535; Petrie 1930: Pl. 35,386; 39,441; 43,524). Da alle diese Stücke den gleichen Stil, die gleiche Gestaltung des Käferkopfes und der Seiten aufweisen, dürften sie aus *einer* Werkstatt stammen.

Neben den Skarabäen der 22. Dyn. setzte im 9. Jh. die Produktion von phönizischen Skarabäen und Skaraboiden ein, der bald einmal die lokal palästinischen Werkstätten folgte (S. 202f). Die Nähe der phönizischen zur israelitischen Kultur ist in letzter Zeit wiederholt durch linguistische, archäologische und historische Studien unterstrichen worden, z.B. von F. Briquel-Chatonnet (1992). Sie deutet wie andere vor ihr unbearbeitete Elefantenzahnfragmente in Samaria als Indizien für die Existenz eines lokalen Ateliers, schließt jedoch von phönizischen Buchstaben auf der Rückseite einzelner Paneele, daß diese Ateliers von phönizischen Künstlern betrieben worden seien (ebd. 371-374). Das Urteil ist zu pauschal und erfordert größere Differenzierung zwischen



den verschiedenen in Samaria (und Nimrud) attestierten Gruppen ägyptischer, phönizischer und südsyrischer bzw. lokal verarbeiteter Elfenbeine. Die Annahme eines südsyrisch-israelitischen Schnitzhandwerks, die sich aufgrund von Stücken wie Abb. 210 und 214 aus Hazor (mit den auf S. 220 genannten Parallelen aus Geser) schon lange nahelegte, wird durch den Fund eines Knochengriffs auf dem Tell Abu el-Haraz mit Darstellung eines Sphingen gestützt worden (Abb. 393), der aus derselben Werkstatt(-Tradition?) wie der Griff von Abb. 209 vom Tell en-Našbe stammen dürfte (Fischer/ Herrmann 1995).

§ 256. Im Sommer 1997 wurde nördlich vom See Gennesaret östlich der Jordanmündung in et-Tell/Betsaida rechts vom Eingang des Stadttors der EZ II B eine *Kultinstallation* gefunden. Sie besteht aus einem 2,6 x 2,7 m großen und ca. 1 m hohen Podium, zu dem drei Stufen hinaufführen. Auf dem Podium fand sich ein kleines Bassin, in dem zwei zerbrochene Räuchertassen gefunden wurden, darüber lag eine 1,15 m hohe, in fünf Teile zerbrochene aber vollständige reliefierte Stele, die ursprünglich hinter dem Bassin an die Wand angelehnt gestanden hatte. Im Torbereich wurden drei weitere, ungefähr gleich große, oben ebenfalls abgerundete, aber anikonische Stelen gefunden, eine davon unmittelbar links des Podiums. Die Anlage ist in der zweiten Hälfte des 8. Jhs. wahrscheinlich beim Vormarsch Tiglatpileasers III. zerstört worden. Es handelt sich um eine Kultinstallation am Tor von der Art, wie sie in 2 Kön 23,8b (Emerton 1994) und Ez 8,3-5 erwähnt werden. Et-Tell dürfte zum aramäischen Herrschaftsgebiet von Geshur gehört haben (vgl. 2 Sam 15,8). Das Bild auf der Stele (Abb. 394) hat zwei gute Parallelen aus dem damals aramäisch dominierten Hauran (Krebernik/Seidl 1997: 108 Abb. 4-5). Seit der Entdeckung der ersten Stele dieses Typs war man immer wieder versucht, das Bild als Darstellung eines anthropomorphen, stierköpfigen Kriegers zu deuten (zuletzt Misch-Brandl 1997: 9), der den Wettergott Hadad repräsentiere, wobei die gebogenen Balken als Arme und Beine interpretiert wurden. Mühe machte der Mittelpfosten, den man als Phallus, Schwanz oder Thron deutete oder einfach ignorierte. Darstellungen auf einem syrischen Bronzekästchen und einer Stele aus Nordsyrien oder Südostanatolien im Museum von Gaziantep (Krebernik/Seidl 1997: Taf. 3-4a und Abb. 3) zeigen aber deutlich, daß wir es ursprünglich mit einem Stierkopf auf einem Pfosten zu tun haben, von dem symmetrisch zwei oder vier gerade Balken abgehen. Die Hinzufügung eines Schwertes und die Krümmung der Balken bei den südsyrischen

Belegen stellen eine nicht konsequent zu Ende geführte Anthropomorphisierung dar. Neben dieser Komposition ist stets eine viergeteilte Scheibe oder eine Rosette aus vier Kugeln zu sehen. Da sich die vierteilige Rosette mehrmals neben dem Mondemblem von Harran findet (vgl. Abb. 170; Bordreuil 1986a: 21f Nr. 4), der Neumond seit dem 3. Jt. mit Stierhörnern identifiziert wird und in Palmyra der Mondgott schlicht ‘Aglibol „Stier des (Himmels-) Herrn“ heißt, ist es wahrscheinlich, daß das Bild auf der Stele den im 8./7. Jh. äußerst populären Mondgott (§§ 174ff; Keel 1994: 135-202; Uehlinger 1997a: 314-323) darstellt, der am Tor seinen Platz u.a. als Garant der Rechtsgeschäfte und Patron des Stadtherrn hatte. Ob er in Geschur von Hadad unterschieden wurde oder eine lokale Erscheinungsgestalt Hadads darstellt, läßt sich gegenwärtig nicht sicher entscheiden.<sup>12</sup>

§ 257. Drei althebräische Inschriften aus Kuntilet ‘Ağrud (§ 134) nehmen in der wissenschaftlichen Diskussion zur vorexilischen israelitischen Religionsgeschichte einen unverhältnismäßig breiten Raum ein (vgl. Merlo 1995; Frevel 1995 u.v.a.). Unsere Darstellung der Befunde (§§ 129-147) verfolgte zunächst einmal den Zweck, diese Inschriften nicht isoliert, sondern in ihrem konkreten archäologischen Kontext zu interpretieren und ihre Bedeutung nicht auf die *Paredros-Frage* engzuführen. Allerdings haben auch wir zu jener Frage Stellung genommen und das <sup>3</sup>šrth auf ein Jahwe zugeordnetes Kultsymbol bezogen. Drei Argumente begründeten diese Position: (1) eine syntaktische Überlegung; (2) eine in Kap. V und VI grundgelegte, breitflächige ‚Generalthese‘ zum Rückgang anthropomorpher Darstellungen von Gottheiten und ihrer Substitution durch Wirkgrößen; (3) die Identifikation des stilisierten Baumes mit der Göttin Aschera bzw. ihrem Kultsymbol. Der letzte Punkt wird in § 253 angesprochen. Was die ersten beiden Punkte betrifft, so hat P. Xella (1995) mit dem Hinweis auf altorientalische Parallelen für die Plausibilität des Syntagmas „Gottesname 1 (männlich) + Toponym und Gottesname 2 (weiblich, Paredros) + Suffix 3.m.sg.“ gerade in bezug auf ein Kultstatuenpaar plädiert. Ein solches dürfte eine 1993 publizierte jüdische Terrakotta-

<sup>12</sup> Hadad wird als Patron des aramäischen Eroberers (wahrscheinlich Hazael) genannt, der sich in der 1993/94 gefundenen aramäischen Inschrift von Dan des Siegs über „Jahu?ram, den Sohn [Achabs?], den König von Israel“ und „[Ahaz]jahu, den Sohn [Ja(h)urams, den König von Bait-Daw(i)d“ (= Juda) rühmt (Biran/Navah 1995). Die Inschrift hat viel Aufsehen erregt und heftige Diskussionen ausgelöst, die unsere Darstellung aber nur am Rande betreffen.

gruppe des ausgehenden 8. Jhs. darstellen (Abb. 395; vgl. Uehlinger 1997b: 149-152). Die fortgesetzte Verwendung von relativ großen *anthropomorphen Kompositstatuen* jedenfalls in königlichen Tempeln des ez Palästina wird besonders augenfällig durch assyrische Palastreliefs der Zeit Tiglatpilesers III. (745-727a) und Sanheribs (704-681a) demonstriert, welche die Wegführung von Kultstatuen aus Gaza (Abb. 396) und Aschkelon (Abb. 397) zeigen (ebd. 123-128). Daß es derartiges Kultstatuar auch in der israelitischen Hauptstadt gab, beweist die in Anm. 224 beiläufig erwähnte Inschrift Sargons II. (721-705a), die eine Wegführung von Gottheiten aus Samaria erwähnt (Becking 1997; zu einer möglichen bildlichen Darstellung vgl. Uehlinger 1998). Ausgrabungen in Palästina/Israel haben solches Kompositstatuar zwar bisher noch nicht zutage gefördert; doch ist zum einen daran zu erinnern, daß aus dieser Zeit bisher ohnehin nur sehr wenige Tempel bekannt geworden sind, zum andern wird bei Kultstatuen aus wertvolleren Materialien mit Plünderung und/oder Recycling zu rechnen sein. Immerhin ist jüngst auf dem bereits erwähnten Tell Abu el-Ḥaraz eine offenbar in der EZ II B hergestellte und kultisch gebrauchte Bronzefigurine eines schlagenden Gottes gefunden worden (Fischer 1996: 103f mit fig. 3). Neue Funde aus Ḥorvat Qitmit und 'En Ḥaseva (s.u. § 260), zu denen sich ältere von Tell Der 'Alla, Dan und anderen Orten gesellen, haben das Repertoire von anthropomorphem Kultstatuar aus Terrakotta schlagartig erweitert, wobei es sich allerdings mehrheitlich um Darstellungen von Verehrern zu handeln scheint (für eine Zusammenstellung von Belegen für anthropomorphes Kultstatuar aus der EZ vgl. Uehlinger 1997b).

Was die judäischen *Pfeilerfigurinen* betrifft, die in §§ 190ff vorwiegend mit der EZ II C verbunden werden, so zeigt die jüngst veröffentlichte systematische Aufarbeitung des Corpus, daß ihr Höhepunkt am Ende der EZ II B liegt, sie also nicht erst in die Zeit Manasses, sondern schon in die seiner Vorgänger (Achas und v.a. Hiskija) gehören (Kletter 1996: 41). Das Gleiche gilt für die parallel dazu florierenden Reiterfigurinen (zu diesen vgl. Uehlinger 1999). Auf eine große Gruppe von einschlägigen Figurinen bzw. -fragmenten, die auf dem SO-Hügel von Jerusalem gefunden und jüngst publiziert wurden, sei eigens hingewiesen (Gilbert-Peretz 1996).

§ 258. Neue Einsichten in die religiöse Ikonographie der *EZ II C* haben in den vergangenen Jahren vor allem die bereits genannten Ausgrabungen in Ḥorvat Qitmit und 'En Ḥaseva sowie in Aschkelon und

Ekron eröffnet. Erst vorläufig hatten wir in Anm. 213 auf Inschriften aus *Ekron* hinweisen können. Es handelt sich um ein gutes Dutzend Inschriften auf Tonkrügen aus dem Arbeitsbereich südöstlich eines Tempels des 7. Jhs. (Gitin 1993: 250-253; Gitin u.a. 1997b: 13f). Auf einem der Pithoi steht *qdš* „heilig/geheiligt“ (= für den Kult reserviert) auf der einen, *l'šrt* auf der anderen Schulter; auf einem zweiten Krug nur *l'šrt*; auf einem dritten *lmqm* „für den Schrein“ und die Maßangabe „30 f“; auf einem weiteren *qdš lhq qdš* „heilig/geheiligt entsprechend der Anordnung/Regel des Heiligtums<sup>13</sup>“. 1996 wurde im Tempel selbst eine monumentale Bauinschrift gefunden, derzufolge der Tempel von König Achisch für die bislang unbekannte Göttin *Ptgyh* erbaut oder restauriert worden sein soll (Gitin u.a. 1997b). Die Kenntnis der namentlichen Identität der im Tempel verehrten Göttin läßt die (auch für die Deutung der Inschriften von Kuntilet 'Ağrud und Ĥirbet el-Kom und das Problem der Paredros Jahwes nicht unerhebliche) Frage aufkommen, ob *l'šrt* hier nicht doch wie im Phönizischen (s.o. S. 262) und *analog* zu *lmqm* auf einen bestimmten *Teilbereich* des Heiligtums ziele.

Ebenfalls aus Ekron stammt ein mit einer Ritzzeichnung verziertes Medaillon aus Elektron, das einen Verehrer vor der auf einem Löwen erscheinenden Göttin *Ishtar von Arbela* zeigt (Abb. 398) und den besonderen Status dieser assyrischen Göttin im 7. Jh. bestätigt (§ 171; zu Ishtar im Strahlenkranz vgl. Podella 1996: 126-132). Neben ihr ist als zweite assyrische Göttin auf Siegeln der EZ II C aus Palästina/Israel auch die Heilgöttin *Gula* bezeugt (Abb. 285b zeigt sie, nicht den Gott Adad; vgl. Collon 1994). Außerdem ist in der südlichen Schefela ein apotropäisches Amulett mit Darstellung der Dämonin *Lamaschtu* gefunden worden (Abb. 399; Cogan 1995). Alle diese Objekte dürften Funktionären in assyrischen Diensten gehört haben (vgl. § 168). Eine von einem Steinmetz versuchsweise in einen Steinblock gehämmerte *Rosette* (Gitin 1997a: 100 Fig. 18) hat in Ekron eine überraschende ‚Parallele‘ zu dem von nunmehr ca. 250 jüdischen Stempelabdrücken des ausgehenden 7. Jhs. (§ 204, dazu zuletzt Cahill 1995; 1997) bezeugten Motiv erbracht. Abdrücke von Rosettenstempeln sind mittlerweile auch aus Assyrien bekannt geworden (z.B. Curtis u.a. 1993: 30 mit fig. 27:4). Das Motiv könnte über die assyrische Verwal-

<sup>13</sup> Der Vorbericht übersetzt „holy according to the prescription of Qudšu“ (Gitin u.a. 1997b: 13). Daß es sich bei *qdš* um das aus der SB bekannte Göttinnenepithet *handle* (vgl. § 41 und Register s.v.), erscheint uns aber sehr fraglich.

tung nach Palästina gewandert sein. Immer deutlicher wird die Schlüsselstellung erkennbar, welche die Ölproduktion und -verarbeitung in der Schefela mit Zentrum in Ekron im Rahmen des Versorgungssystems des assyrischen Reiches einnahm (Gitin 1997a).

Die im lockeren Zusammenhang mit der joschijanischen Reform<sup>14</sup> behandelten Gruppen von Bullen (§§ 206ff; vgl. nun Avigad/Sass 1997: 167-241) sind jüngst um rund hundert Stücke aus einer Londoner Privatsammlung erweitert worden (Deutsch 1997), unter ihnen z.B. der Abdruck eines anikonischen Siegels *l'hz.(bn)yhwtm.mlk. yhdh* „dem Achas, (Sohn von) Jotam, König von Juda (gehörig)“ (ebd. 49f Nr. 1) oder Abdrücke ebenfalls anikonischer Siegel zweier Minister Hiskijas (ebd. 50ff Nr. 2-3). Die Bulle von Abb. 341a ist aufgrund einer noch unveröffentlichten Parallele zum Abdruck eines königlichen Siegels Hiskijas ergänzt worden (ebd. 163, 171). Da sich derartige Sensationsfunde und -publikationen in den letzten Jahren häufen (vgl. nur Lemaire 1995b), sind sie mit Vorsicht zu genießen. Schon beim „Verbrannten Archiv“ (Avigad 1986; vgl. Abb. 312c, 341a-b, 345f, 349a-b, 350b-353b) stellte sich das Problem der Authentizität. Die neueste Publikation will dem mit exemplarischen Thermolumineszenzanalysen begegnen, doch können die an einzelnen Objekten gewonnenen Resultate sicher nicht *partes pro toto* Geltung beanspruchen. Die Echtheit der einschlägigen Objekte vorausgesetzt, ist immerhin bemerkenswert, daß sie auf eine recht lange Laufzeit des „Verbrannten Archivs“ weisen. Figürlich dekorierte Siegel wie die für Abb. 341b und 346 verwendeten (vgl. auch die bei Deutsch 1997: 163 Pl. IX zusammengestellten Bullen, darunter zwei mit vierflügligen Skarabäen, zwei mit vierflügligen [§ 161] und zwei mit zweiflügligen Serafen) könnten schon um 700 oder kurz danach hergestellt worden sein.

§ 259. Der Einfluß der ägyptischen 26. Dyn. (664-525) auf Palästina dürfte in ihrer Anfangszeit und dann vor allem während der Phase des Zusammenbruchs der assyrischen Vorherrschaft in der zweiten Hälfte des 7. Jhs. erheblich stärker gewesen sein als bisher angenommen. Das haben vor allem die neuen Ausgrabungen in *Aschkelon* gezeigt. Während zur Zeit der 21.-25. Dyn. (1075-656) Amun und Re<sup>c</sup> die nach Palästina exportierte Skarabäenproduktion beherrschten, wurde mit der 26. Dyn. die auf Skarabäen präsenste Götterwelt wieder ähnlich vielfältig wie in der Ramessidenzeit. So begegnen z.B. häufig die

---

<sup>14</sup> Zu deren historischen Konturen vgl. Uehlinger 1993.

beiden Hauptgottheiten von Memphis, *Ptah und Sachmet*, die während der 21.-25. Dyn. auf Skarabäen aus Palästina fehlten, nun allerdings ohne den Pharaon (Keel 1997a: Achsib Nr. 21.27.30.52.53.133; Akko Nr. 71.106.194; Aschkelon Nr. 76.88; Tell el-Far‘a Süd: Petrie 1930: Pl. 43,518.521). Auch unter den anthropomorphen ägyptischen Amuletten dieser Periode (§ 202) nehmen memphitische Gottheiten wie Sachmet und Ptah als Zwerg (sog. Patäke) zusammen mit Bes den ersten Platz ein (Herrmann 1994: 74). Auf den wieder stark gestiegenen Einfluß von Memphis weisen auch *Apis*-Bronzen, die in Aschkelon und Beerscheba gefunden worden sind (Iliffe 1936: 63 Pl. 31,1-3; Aharoni 1973: 54f; für eine perserzeitliche Bronze aus Mizpe Yamim vgl. Frankel 1991). Apis wird in JerG 26,15 (MT 46,15) erwähnt. Häufig finden wir auch den Horusfalken mit Papyrusbüschel (Keel 1997a: Akko Nr. 222.243; Aschkelon Nr. 86; Petrie 1928: Pl. 17,34) oder in Verbindung mit einem Pharaonennamen der 4. Dyn. (*Mn-k3w-r*<sup>c</sup> Mykerinos<sup>15</sup>: Rowe 1936: Nr. 883, Bet-Schean; Keel 1997a: Aschkelon Nr. 93).

Wie Ptah und Sachmet erfreut sich auch *Thot* erneut der Beliebtheit, die er in der Ramessidenzeit genoß. Ein Skarabäus zeigt seine Verehrung in Gestalt des Pavian, nicht durch den König, sondern durch Privatpersonen (Abb. 400; vgl. Keel 1997a: Aschkelon Nr. 77). Erstmals tauchen in der EZ II C Amulette auf, die den Gott anthropomorph und mit Ibiskopf (Herrmann 1994: 74 und Nr. 46f) oder schlicht in Ibisgestalt darstellen (Iliffe 1936: 65 Pl. 32,4). Thot ist mit dem Kalender und damit mit dem Mond verbunden. Auf Skarabäen taucht neu auch der Name des Mondgottes Chons auf (Keel 1997a: Achsib Nr. 4; Aschkelon Nr. 32.98; vgl. allerdings Guy 1938: Pl. 138,7). Die ägyptischen Amulettimporte kennzeichnet ein nie erreicht hoher Anteil von Udschataugen (46,5%, in der EZ II B 20%, in der EZ II A 11,5%, in der EZ I 19%; vgl. Herrmann 1994: 70-76). Das Udschatauge stellt das verletzte und wieder regenerierte Mondauge dar. Zwei davon sind z.B. in Jerusalem in dem in § 210 diskutierten Grab am Ketef Hinnom (Herrmann 1994: 1208f), weitere bei den Grabungen auf dem SO-Hügel gefunden worden (Abb. 401; Cahill 1996). Thot, Chons und Udschatauge dürften die ägyptische Antwort auf den von Haran und

<sup>15</sup> Da es sich nicht um einen der großen Pharaonen handelt, dessen Name sich der Nachwelt besonders eingeprägt hätte, hängt das vielleicht mit der Renovation seines Totentempels in der 26. Dyn. (LÄ IV, 275) zusammen.

den Aramäern ausgehende Popularität des Mondgottes im Vorderasien des 7. Jhs. darstellen (§§ 174-188).

In einer Zerstörungsschicht in Aschkelon, die die Ausgräber mit guten Gründen der Einnahme der Stadt durch die Babylonier im Jahre 604 zuschreiben, sind im Bereich der Weinkellerei neben einem Bronze-modell einer Opfertafel und einer Osirisfigur (s.u.) sieben ägyptische *Bronze-Situlen* (Schöpf- und Libationsgefäße) gefunden worden (Stager 1996: 61f). **Abb. 402a-b** zeigt eine davon. Der unterste Teil der Situlen ist als Lotosblüte gestaltet. Bei manchen Situlen dieses Typs erscheint über der Lotosblüte das Horuskind in vielen Varianten (Insley Green 1987: 66-69 Nr. 163-165). Das Hauptregister zeigt einen Privatmann, der vor verschiedenen Gottheiten ein Opfer darbringt. An erster Stelle steht stets Amun-Min mit erigiertem Phallus, hinter ihm sind regelmäßig Isis und Nephtys und sehr häufig die Gottheiten von Memphis (Ptah, Sachmet und Nefertem) zu sehen. Im obersten Register ist das Sonnenschiff dargestellt, das auch auf den Skarabäen häufig zu sehen (Keel 1997a: Achsib Nr. 20.53; Aschkelon Nr. 76; Brandl 1995: 473f) und dort als „Amun-Re“ zu lesen ist (Keel 1995a: § 646). Die Lotosblüte und das Horuskind im untersten Teil der Situlen sind welt- und herrschaftsbegründende Elemente. Das Lotosopfer an die Gottheiten im Hauptregister dient der Erhaltung der bekannten Welt. Das Sonnenboot im obersten Register, in dem der Mensch als „Verklärter“ Einsitz zu nehmen hofft, stellt sozusagen die ‚eschatologische‘ Perspektive dar. Die Situlen präsentieren somit ein reiches religiöses Programm.

Das *Horuskind auf der Blüte* war im Rahmen der Sonnensymbolik in Phönizien und in Israel schon in der EZ II B populär (§ 148) und erscheint in der EZ II C auf Skarabäen (Keel 1997a: Akko Nr. 71.105, vgl. 197). Auf einer neu erworbenen Situla am Biblischen Institut der Universität Freiburg Schweiz ist es einmal in den Sumpf von Chemmis versetzt, ein andermal wird es stehend von Isis und Nephtys beschützt. War es früher Teil der Sonnensymbolik, so wird es nun stärker dem Isis-und-Osiris-Mythos zugeordnet. Es ist neben Osiris die häufigste Figur (je 7 Stück) in einem Hortfund ägyptischer Bronzen aus Aschkelon (Ilfie 1936: 62f Pl. 29f). Diese Bronzen wurden in der Erstveröffentlichung ins 4.-3. Jh. datiert, könnten aber wie die neuen Funde aus Aschkelon und eine Osirisfigur aus der Weinkellerei von el-Gib (**Abb. 403**) in die zweite Hälfte des 7. Jhs. gehören. *Osiris* wurde schon im Neuen Reich gelegentlich mit Reben und Wein in Zusammenhang gebracht. Die Osirisbronzen in den Weinkellereien von

Aschkelon und el-Ğib zeigen, daß sich diese Tendenz in der 26. Dyn. verstärkt haben muß. Herodot setzt Osiris im 5. Jh. mit Dionysos gleich („Osiris ist Dionysos in hellenischer Sprache“: Historien II 144; vgl. 42). „Andern Gottheiten Schweine zu opfern, halten die Ägypter nicht für gestattet, wohl aber opfern sie Selene und Dionysos Schweine, denen allein und zur gleichen Zeit, nämlich am Vollmond, und dann essen sie Schweinefleisch“ (II 47; vgl. dazu Jes 65,4 und Anm. 407).

§ 260. Unsere Darstellung von *Horvat Qitmit* in § 221 konnte sich erst auf eine sehr vorläufige Präsentation der Befunde in einem Ausstellungskatalog stützen. Seither ist der ausführliche Grabungsbericht veröffentlicht worden, in dem für unsere Fragestellung besonders die meisterhafte Präsentation und Diskussion der Terrakottafigurinen durch Pirhiya Beck (1995) besticht, auf die hier für alle Einzelheiten verwiesen sei. Was wir für die Darstellung eines Schweins hielten (Abb. 379), wird nun als „reclining bull(?)“ identifiziert (ebd. 128 Nr. 125). Becks Arbeit an den Originalen hat außerdem ergeben, daß die Fragmente von Abb. 376f zu tönernen Schreinmodellen von der Art der in Abb. 188a-b abgebildeten gehörten, diese Objektgattung also auch im Süden des Landes bis in die ausgehende EZ im Gebrauch blieb. Der Endbericht bestätigt, daß im Heiligtum von Qitmit eine Reihe von Gottheiten (u.a. Qaus) verehrt wurde. Fragmente einer ganzen Gruppe von anthropomorphen, aus Tonkrügen gearbeiteten Statuen dürften Verehrer (oder Ahnen?) darstellen, z.B. einen lokalen Schech (Abb. 404). Zum andern weisen ein Dolch und Fragmente eines bewaffneten Arms auf die Existenz von Kriegerstatuen, die aufgrund eines Grundgesetzes kultischer Etikette nur Gottheiten dargestellt haben können.<sup>16</sup>

Was die Datierung betrifft, so scheint der Keramikbefund von Qitmit gegenwärtig keine genauere Bestimmung als Ende des 7./Anfang des 6. Jhs. zuzulassen. I. Finkelstein (1992) hat die Verbindung Qitmits zum arabisch-edomitischen Handel unterstrichen, der Abnahme in den südlichen Küstenstädten voraussetze und deshalb ins späte 7. Jh. (vor den babylonischen Zerstörungen) weise. A. Lemaire hält umgekehrt

---

<sup>16</sup> Fragmente von ähnlichen Krugstatuen sind bereits früher in Tel ‘Erani und Jerusalem(!) sowie neuerdings in Tell Abu el-Ĥaraz (im nördlichen Jordantal) und in ‘En Haševa in der ‘Arava (s.u.) gefunden worden (Beck 1995: 43-70, 112-117; Uehlinger 1997b: 130-132).



die Existenz eines ‚edomitischen‘ Heiligtums inmitten einer Gruppe von judäischen Festungen bzw. Siedlungen (Arad Str. VI, Ḥorvat ‘Uza Str. C Late, Tel ‘Ira Str. VI, Tel Masos, ‘Aroër Str. II) für unwahrscheinlich und will Qīṭmit, wo das edomitische Element zu dominieren scheint, deshalb erst nach der ersten Eroberung Judas durch die Babylonier 598 und einem damit verbundenen Vordringen der Edomiter einsetzen lassen (Lemaire 1997: 91). Die verschiedenen Szenarien stimmen darin überein, daß sie das Heiligtum von Qīṭmit nur für eine kurze Zeit, die noch der EZ II C zuzurechnen ist, in Funktion sehen. Für die religionsgeschichtliche Forschung gibt v.a. die Nähe des staatlichen judäischen Festungsheiligtums von Arad VI (nach der Interpretation von Ussishkin 1988) ein interessantes Problem auf. Im Blick auf den Status von Bildern im Kult stellt sich die Frage, ob die divergierenden Befunde von Arad (nur Massebe) und Qīṭmit (Massebe und Kultstatuar) eine randscharfe Distinktion von judäischer und edomitischer Religion erlauben (so die Ausgräber von Qīṭmit) oder ob die Unterschiede eher sozialgeschichtlich (staatliche Festung vs. Freilichtheiligtum der nahegelegenen Siedlung von Tel Maḥata und reisenden Händlern) als ethnisch zu interpretieren sind (vgl. Uehlinger 1997b: 136-139).

Vor dem Tor einer etwa gleichzeitigen Festung aus dem späten 7. Jh. in ‘En Ḥaṣeva in der ‘Arava ist jüngst ein weiteres Heiligtum freigelegt worden, zu dessen Ausstattung u.a. zahlreiche Kultständer aus Terrakotta gehörten (Cohen/Yisrael 1995). Drei davon sind wie Abb. 404 zu Verehrerstatuen ausgearbeitet und stellen zwei Männer und eine Frau dar (Abb. 405a-c). Daneben fand sich eine nur schematisch reliefierte (vgl. *’æbæn maškîṭ* „reliefierter Stein“ in Lev 26,1), idolartige Stele mit zwei ‚Schultern‘ und einer ovalen Vertiefung im oberen Drittel (Abb. 406). Diese läßt einen hörnerartigen Überstand hervortreten, weshalb P. Beck (1996: 107-110) die Stele als Darstellung eines Stierkopfs deuten und auf den Gott Qaus beziehen will. Im Unterschied zu den von ihr genannten südarabischen ‚Parallelen‘ ist auf der Stele allerdings vom Kopf eines Stiers gar nichts zu sehen. Es wäre mindestens so naheliegend, die nicht-theriomorphen flachen ‚Hörner‘ mit der Darstellung eines Kultständers auf dem vom selben Ort stammenden Siegel *lmškt bn whzm* zu vergleichen (Abb. 407; vgl. auch Abb. 297a von Ḥorvat ‘Uza) und mit dem Neumond zu verbinden. Das Siegel, das einen arabischen Namen in edomitischer Schrift bietet, gehört zu einer bekannten syro-palästinischen Gruppe: Zwei sich gegenüber stehende Verehrer flankieren in der Regel einen Ständer, über

dem Astralsymbole zu sehen sind, wobei am häufigsten der Sichelmond belegt ist (§ 185; Ornan 1993: Abb. 56-65; Keel 1994: 174f mit Abb. 85-93; Lemaire 1995a: 485-487). Die Stele gehört somit vielleicht ebenfalls in den weiteren Rahmen der spät-ez Neumondkulte (§ 174ff, 183ff; zur Verbindung von Neumond und Stier s.o. § 256).

§ 261. Einen Überblick über die in Palästina/Israel gefundene Glyptik der *EZ III*, der das in Kap. IX gezeichnete Bild weitgehend bestätigt, hat M. Klingbeil (1992) gegeben. Die Diskussion der nun stärker einsetzenden griechischen Einflüsse hätte zusätzlich die korinthische und attische Importkeramik zu berücksichtigen, auf die aber an dieser Stelle nur verwiesen werden kann. Die einschlägigen Gefäßtypen zeigen, daß die Verwendung bei Symposien im Vordergrund stand; daß spezielle Bildinhalte die levantinische Kultur beeinflußt hätten, scheint fraglich.<sup>17</sup> Für die spätere Perserzeit wären als neue Bildträgergattung von durchaus auch religionsgeschichtlicher Relevanz die in Palästina/Israel im 4. Jh. einsetzenden Münzen (sog. philisto-arabische, Yehud-, samarische und phönizische Prägungen) zu berücksichtigen (Hübner 1994; Mildenberg 1998: 1-97). Diese liegen zeitlich zwar jenseits der hier gesetzten Grenze, machen jedoch deutlich, daß die Ikonographie sich ebenso dringend wie materialreich als Gegenstand künftiger Forschungen zur Religionsgeschichte Palästina/Israels auch der Perserzeit anbietet.

§ 262. Einige Sätze am Ende von § 249 haben bei manchen Leserinnen und Lesern Kopfschütteln und Empörung ausgelöst. Wir wollen hier nicht einzelne Formulierungen verteidigen. Es sollte nur darauf hingewiesen werden, daß es in der Hebräischen Bibel eine Feindschaft und gelegentlich auch einen irrationalen Haß gegen das gibt, was als Kanaanäisch, als Heidnisch, als Naturreligion, als Verehrung von Holz und Stein, als Dämonenverehrung (Ps 106,34-38) u.ä. abqualifiziert wird. Der jüdische Exeget Jon D. Levenson hat schon 1985 darauf hingewiesen hat, daß diese Abgrenzung vom Kanaanäisch-Paganen das Gegenstück zum neutestamentlichen Anti-Judaismus darstellt. Die verfeimten ‚kanaanäischen‘ Bräuche stellen über weite Strecken nichts

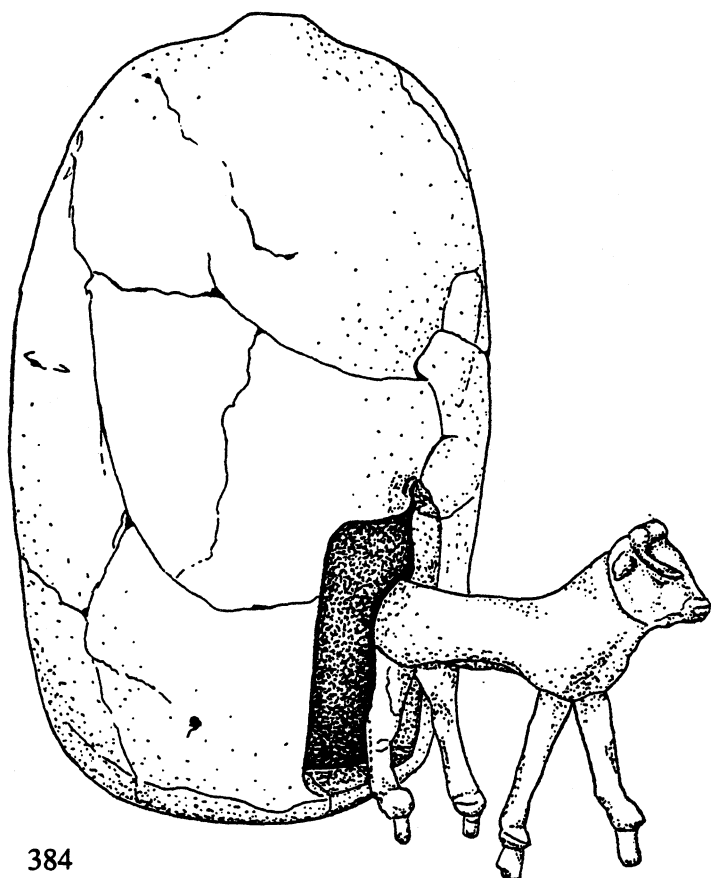
---

<sup>17</sup> Eine Überblicksdarstellung hat Robert Wenning im November 1997 im Rahmen eines Symposions in Freiburg Schweiz gegeben, dessen Referate in dem Band *Images as Media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)*“ (hg. von Ch. Uehlinger, OBO 175), Fribourg/Göttingen 2000, publiziert wurden.

anderes als ein traditionelles jüdisches Erbe der vorexilischen Zeit dar. C.S. Ehrlich (1996) spricht deshalb im Blick auf entsprechende Dissoziationsstrategien im Ez-Buch pointiert von einem „Anti-Judäismus“. Dieser Vorgang, die eigene Identität durch Abgrenzung und Disqualifizierung des Ausgegrenzten zu etablieren, wird in der Hebräischen Bibel ebenso wie in der Christlichen praktiziert und muß, ohne daß beide nivelliert würden, in beiden Fällen kritisch beleuchtet werden (Frohnhofer 1990; Keel 1995b). Der Zweck – das Bemühen, die eigene Identität zu wahren – heiligt auch in diesem Fall die Mittel nicht. Die ‚theoretische‘ Ausrottung der „Kanaanäer“ (Dtn 7,2; 20,15-17), das wohl realere Morden Jehus (2 Kön 9-10) bzw. Joschijas (2 Kön 23,20), die in der Perserzeit durchgesetzten Auflösungen von Mischehen (Esr 9,1-10,17; Neh 13,23-31) oder die Zwangsbekehrung der Idumäer durch Johannes Hyrkan (Flavius Josephus, *Antiquitates* 13,318) dürfen nicht über einen Leisten geschlagen werden. Sie dürfen auch nicht pauschal als (notwendige) Maßnahmen zur Wahrung der Identität gerechtfertigt werden, als ob Identität (welche Art von Identität?) an und für sich so etwas wie ein höchstes Gut wäre. Diese Art von Identitätswahrung führt nicht nur zur Verunglimpfung oder gar Vernichtung derer, die die Negativfolie abgeben müssen, sie bedeutet stets auch eine Verengung für die, die ihre Identität auf diese Weise zu wahren versuchen.

Manche Exegeten haben versucht, deuteronomisch-deuteronomistische Abgrenzungs- und Ausgrenzungstexte durch zeitgeschichtliche Einordnung und subtile Differenzierungen zu rechtfertigen. So gelte etwa der Ausschließlichkeitsanspruch von Dtn 13 nur für die eigene Gruppe und sei nicht objektiv, sondern nur kerygmatisch formuliert (Veijola 1995: 313). Der Aufruf zur Völkervernichtung habe nur für die erzählte Zeit (die Landnahmezeit), nicht für die Zeit der Erzähler Geltung (Braulik 1997). Wirkungsgeschichtlich betrachtet haben solche Unterscheidungen allerdings wenig Einfluß gehabt. Immer wieder haben christliche Gruppierungen sich als Volk Gottes verstanden und „Eingeborene“ als „Kanaanäer“ auszuschalten versucht (Deist 1994). Das Modell gewinnt zur Zeit auch in Israel in religiös-fundamentalistischen jüdischen Siedlerkreisen wieder an Einfluß. Natürlich kann man, wo immer biblische Texte einen negativen Einfluß ausüben, postulieren, es handle sich um (fundamentalistische) Mißverständnisse. Aber wenn ein Text mit einer gewissen Regelmäßigkeit im gleichen Sinne mißverstanden wird, wird man davon ausgehen müssen, daß er zumindest unglücklich formuliert ist. Was immer die wirkliche und ur-

sprüngliche Bedeutung des Satzes: „Eine Hexe sollst du nicht am Leben lassen!“ (Ex 22,17) war: Hexenverfolger aller Zeiten und Orte haben ihn als Aufforderung zu mörderischen Hexenjagden verstanden. Der „Hexenhammer“, das große, gelehrte Werk, das die europäischen Hexenverfolgungen vom Ende des 15. bis zum Ende des 17. Jh. theologisch legitimierte und genaue Anweisungen für ihre Organisation gab, zitiert Ex 22,17 zweimal als Eckstein der ganzen Argumentation (Keel 1997c: 102-104). Man kann das als Mißverständnis bedauern, wird aber kaum darum herumkommen, diese Stelle im Sinne eines ‚Kanons im Kanon‘ zu relativieren. Differenzierende Kanones im Kanon sind von der Bibel selber formuliert worden (Keel 1997c: 106-109). In unserem Falle dürfte das Axiom vom Gott, der Vater und Mutter aller Menschen ist (Jüngling 1994), von Bedeutung sein. Welche Eltern hassen es nicht, wenn sich eines ihrer Kinder auf Kosten der anderen groß macht, was Diskussion und Streit um Werte und gegenseitige Information und Belehrung ja keineswegs ausschließt?



384



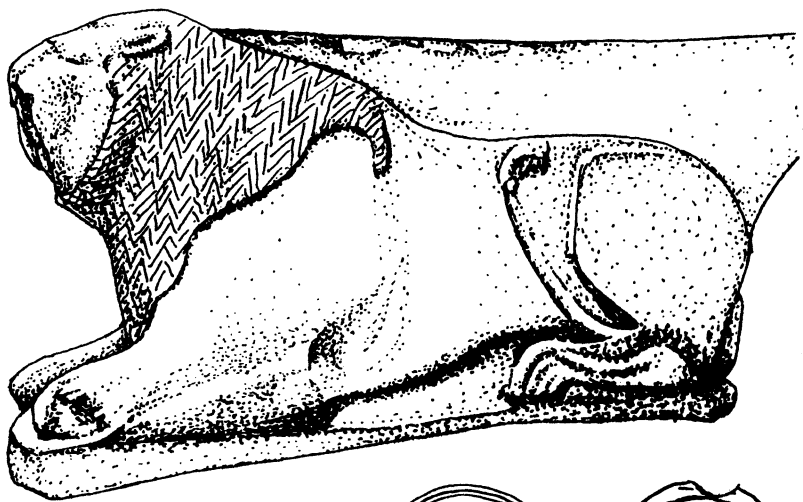
385



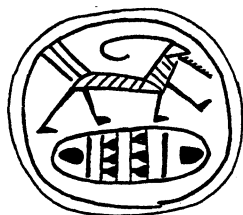
386



387



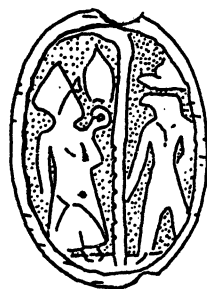
388



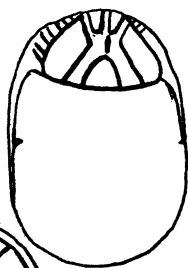
391



389



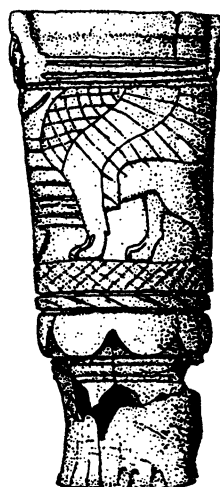
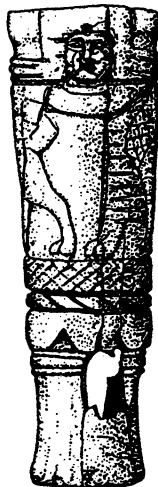
390

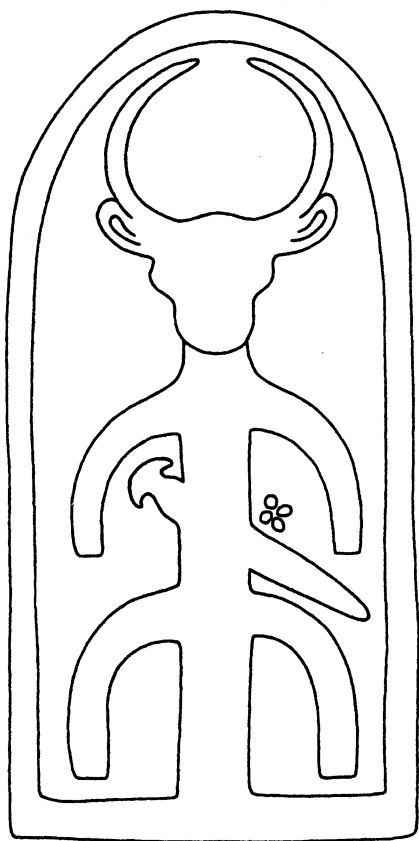


392

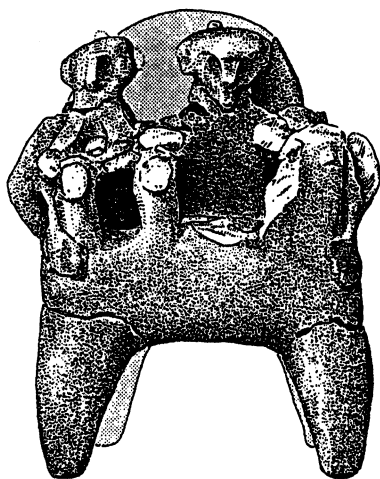


393

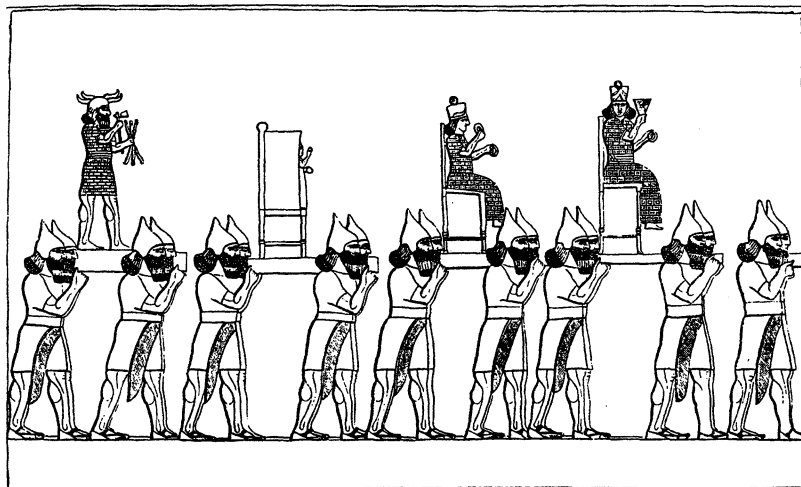




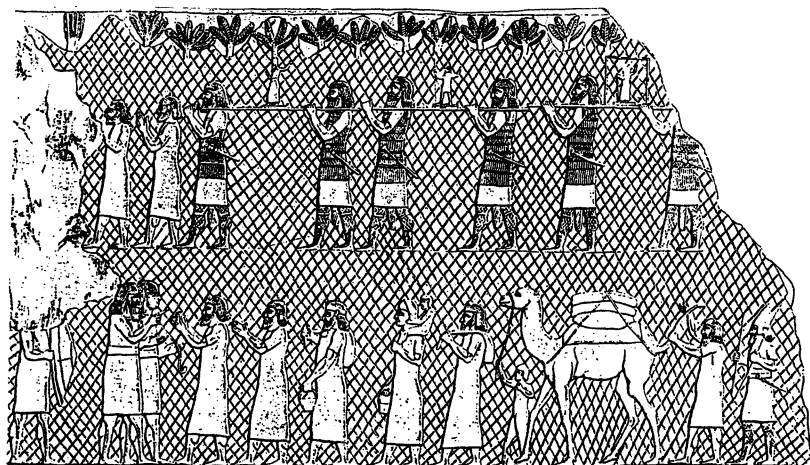
394



395



396

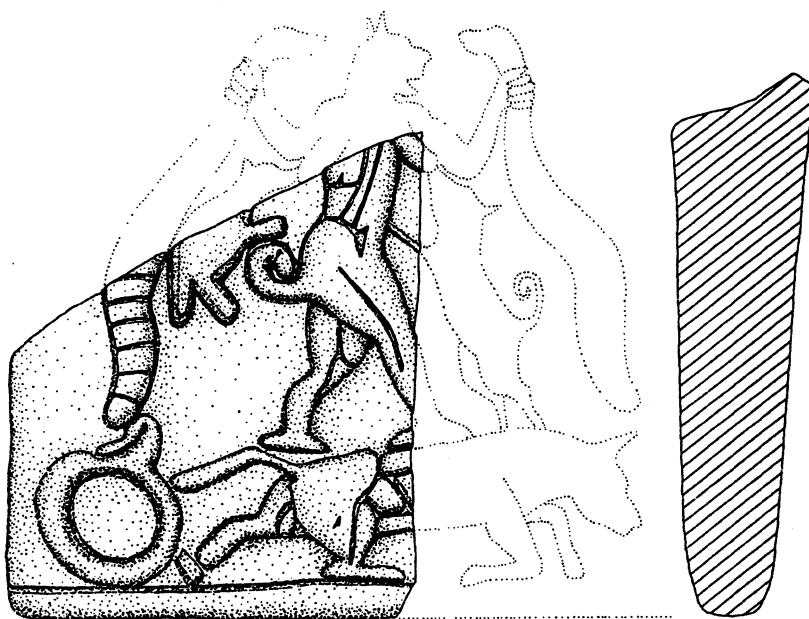


397

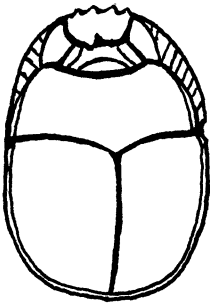




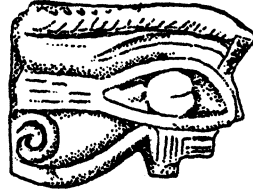
398



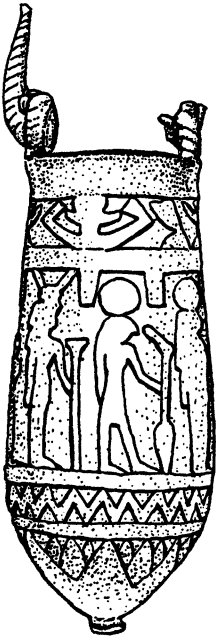
399



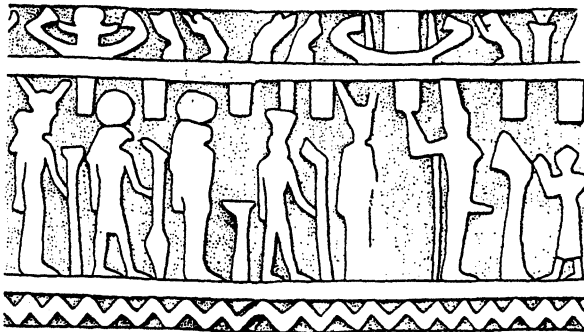
400



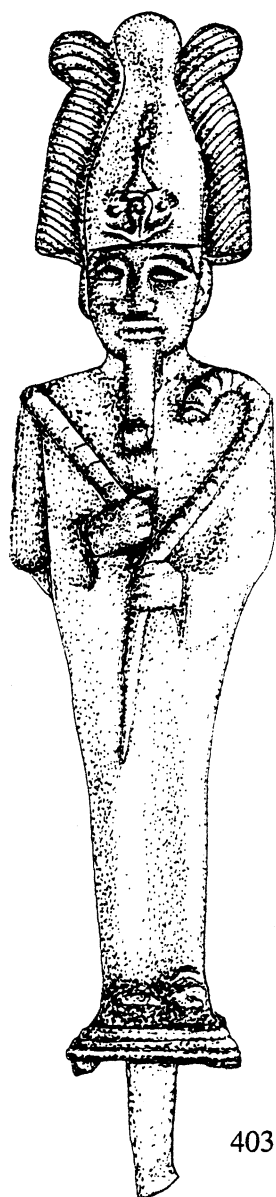
401



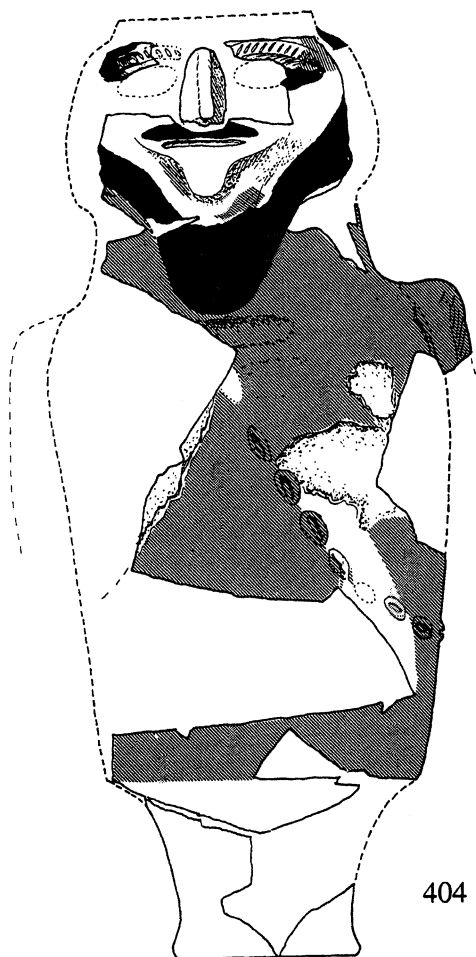
402a



402b



403



404

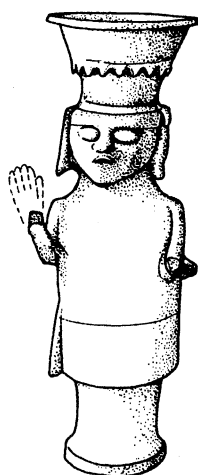
505



405a



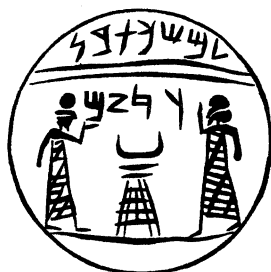
405b



405c



406



407

### Quellennachweis zu den Abbildungen

**384** Keel 1992: 184 Abb. 142. **385** Keel 1995a: 217 Abb. 461. **386-387** Unveröffentlicht.\*\* **388** A. Ben-Tor 1998: 264 Fig. 2.\* **389** Keel u.a. 1991: 255 Abb. 38. **390** Fischer/Keel 1995: 147 Fig. 3a. **391** Biran 1994: 270 Fig. 224. **392** Rowe 1936: Nr. 265. **393** Fischer/Herrmann 1995: 151 Fig. 7. **394** Misch-Brandl 1997: 9. **395** Jeremias 1993: 46 Abb. 1. **396-397** Uehlinger 1997b: 126 Fig. 45f. **398** Uehlinger 1994a: 101 Abb. 6. **399** Cogan 1995: 157 fig. 2. **400** Keel 1997a: Aschkelon Nr. 77. **401** Cahill 1996: 292 Fig. 47. **402a** Misch-Brandl 1997: 24.\* **402b** Ebd. **403** Pritchard 1964: 21 Fig. 50,1.\* **404** Beck 1995: 44 Fig. 3.17. **405** Beck 1996: 104 Fig. 2. **406** Cohen/Yisrael 1995: 28 (hebr.).\* **407** Ebd. 24 (hebr.).

Zeichnungen: \*Inés Haselbach, \*\*Hildi Keel-Leu.

## Quellennachweis zu den Abbildungen

**1a** Mackay/Murray 1952: Pl. 10,118. **1b** Petrie 1931: Pl. 13,1. **2** Keel u.a. 1989: 99 No 41 (= Kenyon 1965: Fig. 296,14). **3a** Mackay/Murray 1952: Pl. 10,113. **3b** Williams 1977: 115 Fig. 82,3 (= Petrie 1930: Pl. 7,32). **3c** Kenyon 1965: Fig. 295,23. **4** Keel u.a. 1989: 100 Nr. 50 (= Petrie 1933: Pl. 3,89). **5a** Tufnell 1958: Pl. 36,215. **5b** Keel 1984: 165 Abb. 76 (= Rowe 1936: Nr. 69). **6** Macalister 1912: III Pl. 202a,9. **7** Rowe 1936: Nr. 317. **8a-b** Keel u.a. 1989: 283 Abb. 9 (= Petrie 1933: Pl. 28,8) und 10. **9a-b** Ebd. 47 Abb. 16 (= Mallet 1988: Pl. 84,8) und 17. **10** Ebd. 51 Abb. 21 (= Grant 1929: 89). **11a** Ebd. 97 Nr. 3. **11b** Ebd. 98 Nr. 16 (= Tufnell 1958: Pl. 31,47). **12a** Tufnell 1958: Pl. 32,99. **12b** Giveon 1985: 115 Nr. 16. **12c** Keel u.a. 1989: 97 Nr. 9 (= Giveon 1988: 51 Nr. 44). **13a** Kenyon 1965: Fig. 293,14. **13b** Tufnell 1958: Pl. 34,162. **13c** Petrie 1934: Pl. 11, 409. **14a** Pieper 1930: 195f. **14b** Mackay/Murray 1952: Pl. 9,16. **14c** Mallet 1988: Pl. 84,2. **15a** Tufnell 1958: Pl. 32,100. **15b** Petrie 1931: Pl. 4,136. **15c** Kenyon 1965: Fig. 298,4. **16** Ziffer 1990: 11\*. **17** Negbi 1976: Fig. 78 Nr. 1532. **18a-c** Ebd. 178 Nr. 1531; 177 Nr. 1525 (vgl. 184 Nr. 1620); 183 Nr. 1609. **19** Loud 1948: Pl. 245,18-19. **20** Kenyon 1960: I 496 Fig. 215,2. **21** Petrie 1931: Pl. 21,114. **22** Galling <sup>2</sup>1977: 207 Abb. 49 (Zeichnung Gisela Tambour). **23** Negbi 1976: 183 Nr. 1601. **24** Seger 1976: 135 Fig. 2a. **25a** Macalister 1912: III Pl. 211,2. **25b** Negbi 1976: 183 Nr. 1602. **26a-b** Eisenberg 1977: 79. **27a-b** Negbi 1976: 179 Nr. 1542, 1546. **28a-b** Ebd. 177 Nr. 1519; 147 Nr. 58. **29** Loud 1948: Pl. 269,3. **30** Ebd. Pl. 161,21. **31a** Yadin 1961: Pl. 319,1. **31b** Mallet 1974: Pl. 23. **32a** Mackay/Murray 1952: Pl. 9,13. **32b** Macalister 1912: III Pl. 206,44. **32c** Saller 1964: 191 Fig. 64,1. **32d** Keel u.a. 1989: 266 Abb. 73. **33a** Petrie 1931: Pl. 13,82. **33b** Petrie 1932: Pl. 7, 75. **33c** Petrie 1930: Pl. 10,62. **34a** Kenyon 1965: Fig. 303,15. **34b** Giveon 1988: 49 Nr. 42. **34c** Loud 1948: II Pl. 151,148. **35** Yadin 1961: Pl. 319,2. **36a** Gophna/Sussmann 1969: 13 Fig. 10,11. **36b** Rowe 1936: Nr. 154 (= Garstang 1933: Pl. 26 T. 13,6). **36c** Tufnell 1958: Pl. 30,64. **36d** Petrie 1930: Pl. 22,235. **37** Börker-Klähn 1982: Nr. 282 (= Albright 1938: Pl. 21a-22). **38** Böhl 1938: Taf. 1 A. **39a** Giveon 1988: 21 Nr. 2. **39b** Rowe 1936: Nr. 291 (= Sellin 1927: Taf. 28 Ac). **39c** Giveon 1988: 23 Nr. 4. **40a** Horn 1973: 293 Fig. 1,62. **40b** Keel u.a. 1990: 176 Fig. 5. **41** Parker 1949: Nr. 9 (= Petrie 1931: Pl. 13,33). **42** Unveröffentlicht. **43** Loud 1948: Pl. 149,52. **44** Yadin 1961: Pl. 324f. **45** Ebd. Pl. 341. **46** Yadin 1958: Pl. 29,1-2. **47** Galling 1977: 208 Abb. 49,4. **48** Petrie 1934: Pl. 13f,9. **49** Keel 1986: 165 Abb. 97a. **50** Winter 1983: Abb. 22. **51** Loud 1948: Pl. 161,11. **52** Guy 1938: Pl. 176,3 (vgl. Winter 1983: Abb. 143). **53** Beck 1977: Pl. 21,1. **54** Guy 1938: Pl. 134 (= Loud 1948: Pl. 69,13). **55a** Loud 1948: Pl. 251f. **55b** May 1935: Pl. 40B (= Starkey/Harding 1932: Pl. 58). **56** Negbi 1976: 51 Fig. 59 Nr. 1453. **57** Ebd. Pl. 24 Nr. 1359. **58** Loud 1948: Pl. 247,7. **59** Schumacher 1908: Taf. 24. **60** Keel u.a. 1990: 286 Abb. 0123. **61** Ebd. 286 Abb. 0128. **62** Loud 1939: Nr. 36. **63** Ebd. Nr. 161. **64** Ebd. Nr. 159. **65** Ebd. Nr. 2. **66a** Keel 1977b: 139 Abb. 42. **66b** Keel <sup>4</sup>1984: 150 Abb. 234. **66c** Zevulun 1987: 103 Fig. 14. **67** Loud 1939: Nr. 160. **68a-b** Petrie 1930: Pl. 55. **69** Winter 1983: Abb. 38 (= Tufnell 1958: Pl. 49,4). **70** Ben-Arie/Edelstein 1977: 29f, Umschlagbild. **71** Clamer 1980: 153 Fig. 1. **72** H. Weippert 1988: 304 Abb. 3.52.2. **73** Tufnell 1940: Pl. 21,46. **74** Petrie 1932: Pl. 3,27. **75a-d** Schroer 1989: 141f No 98 (= Tufnell 1958: Pl. 37/38,319),

99 (= Tufnell 1953: Pl. 44A/45,132), 117 (= Tufnell 1958: Pl. 37/38,307), 118 (= Petrie 1932: Pl. 7,44). **76** Yadin 1961: Pl. 323,1-3. **77** Elgavish 1975: Pl. 28D. **78** Schulman 1988: 143f Fig. 52. **79a** Tufnell 1940: Pl. 40,392. **79b** Ebd. Pl. 32,20. **79c** Starkey/Harding 1932: Pl. 48,14. **79d** Tufnell 1958: Pl. 38,304. **80** Tufnell 1940: Pl. 59,2. **81** Ebd. Pl. 51,287; 60,3. **82** Beck 1986: Pl. 12 Ill. 1. **83a-b** Petrie 1934: Pl. 14,15; 18,112. **83c** Tufnell 1940: Pl. 26,10. **84** Schulman 1988: 129 Fig. 42. **85a** Tufnell 1940: Pl. 33,47. **85b** Keel/Uehlinger 1990: 74 Abb. 94c. **86** Keel u.a. 1990: 321 Fig. 96. **87a** Ebd. 317 Fig. 91 (= Tufnell 1953: Pl. 43/43A,22). **87b-c** Ebd. 313 Fig. 85, 317 Fig. 92. **88a** Parker 1949: Nr. 142. **88b** Beck 1977: Pl. 21,3. **89** Keel u.a. 1990: 311 Fig. 82 (= Giveon 1978: Fig. 49). **90a** Keel <sup>4</sup>1984: 336 Abb. 485. **90b** Rowe 1940: Pl. 38A,14. **91** Keel <sup>4</sup>1984: 345 Abb. 495. **92a** Ebd. Abb. 496. **92b** Giveon 1985: 31 Nr. 26. **93** Wiese 1990: 67 Abb. 86. **94a** Keel u.a. 1989: 306 Abb. 93. **94b** Giveon 1985: 29 Nr. 20. **94c** Starkey/Harding 1932: Pl. 57,365. **94d** Giveon 1985: 33 Nr. 31. **95** Wiese 1990: 73 Abb. 96. **96** Dothan 1979: 44 Nr. 6 Abb. 110. **97a-b** Tufnell 1958: Pl. 36,243; 39,391. **97c** Starkey/Harding 1932: Pl. 52,136. **98a-b** Ebd. Pl. 52,120.139. **99** Loud 1948: Pl. 152,156. **100** Starkey/Harding 1932: Pl. 52,112. **101a** Ussishkin 1978: 45 Fig. 11. **101b** Loud 1948: Pl. 152,154. **102** Rowe 1930: Pl. 33 (vgl. Rowe 1940: Frontispiz; ANEP Nr. 487). **103** Winter 1983: Abb. 57. **104** Rowe 1940: Pl. 17,1 (vgl. Pl. 56A,2; 57A,1-2). **105** Rowe 1940: Pl. 17,3; 56A,1.3. **106** McGovern 1985: 30 Fig. 23 (= Rowe 1940: Pl. 68A,5; vgl. ANEP Nr. 478). **107** Winter 1983: Abb. 241 (= Rowe 1930: Pl. 48,2; vgl. ANEP Nr. 475). **108** Rowe 1940: Pl. 35,3 (= Rowe 1935: Pl. 50,2). **109** Winter 1983: Abb. 214 (= Rowe 1936: Nr. S.60A; vgl. ANEP Nr. 468). **110** Keel u.a. 1990: 214 Fig. 38 (= Keel/Uehlinger 1990: 74 Fig. 94e). **111** Kruchten 1982: Tafel zwischen S. 32 und 33. **112** Keel 1974: 178 Abb. 34. **113** Ebd. 174 Abb. 27. **114a-b** Keel/Uehlinger 1990: 19 Abb. 8a, 8b (= Rowe 1936: Nr. 578). **115** Rowe 1930: 34 Fig. 8. **116a** Giveon 1985: 103 Nr. 123 (= Petrie 1933: Pl. 4, 193). **116b** Starkey/Harding 1932: Pl. 57,389. **116c** Tufnell 1958: Pl. 39,371. **117a-b** Giveon 1985: 37 Nr. 41 und 35 Nr. 36 (= Starkey/Harding 1932: Pl. 52,143; 53,193). **118** Lamon/Shipton 1939: Pl. 73,1. **119** Loud 1939: Nr. 377. **120a** James 1966: Fig. 92,1. **120b** Avi-Yonah/Stern 1975: I 213. **121a-d** Winter 1983: Abb. 12, 24, 44, 55. **122a-b** Ebd. Abb. 28, 45. **123** Keel 1986: 175 Abb. 102. **124** Mazar 1980: 83 Fig. 20. **125** Mazar 1985b: 6 Fig. 2 Nr. 1. **126** Potts u.a. 1985: Pl. 42. **127a** Macalister 1912: I 306 Fig. 162. **127b** Starkey/Harding 1932: Pl. 47. **128** Mazar 1980: 79 Fig. 18. **129** Keel u.a. 1990: 14 Abb. 4. **130** Ebd. 123 Nr. 1. **131** Ebd. 123f Nr. 2. **132a-b** Petrie 1930: Pl. 35,393.397. **133a** Tufnell 1953: Pl. 44A/45,130. **133b** Pritchard 1980: Fig. 22/23,8. **133c** Potts u.a. 1988: 148 Pl. 24,1. **133d** James 1966: 340 Fig. 113,6. **133e** Keel 1994: Taf. 8 Nr. 14. **133f** Ebd. Taf. 7 Nr. 7. **134a** Schumacher 1908: 86 Abb. 124, o.R., 2. von rechts. **134b-c** Petrie 1930: Pl. 22,186; Pl. 31,308. **135** Keel u.a. 1990: 233 Nr. 22. **136** Petrie 1930: Pl. 29,247. **137a-b** Ebd. 199 Fig. 32b-c. **138** Ebd. 144 Nr. 46-47. **139** Seeden 1980: Nr. 1736 (= Negbi 1976: 165 Nr. 1361; Pl. 24). **140a** Keel u.a. 1990: 342 Abb. 11. **140b** Schumacher 1908: 86 Abb. 124 2. R. von oben, 3. von links (nach Photo aus dem Archäologischen Museum, Istanbul). **141** Negbi 1976: 50 Fig. 60 Nr. 1454. **142** Mazar 1982: 30 Fig. 2 A-B. **143a** Tufnell 1940: Pl. 18A. **143b** Loud 1948: Pl. 204,3. **144a** Schumacher 1908: Abb. 124 o.R., 1. von links. **144b-c** Keel u.a. 1990: 345 Abb. 17 und 18 (= Petrie 1930: Pl. 31,319). **145a** Schumacher 1908: 86 Abb. 124, 3. R. von oben,

6. Stück von links. **145b** Keel u.a. 1990: 345 Abb. 19. **146a-b** Ebd. 125 Nr. 4, 127 Nr. 7. **147a-b** Ebd. 129 Nr. 11, 130 Nr. 14. **148** T. Dothan 1982: 234f Fig. 9. **149a** Dothan 1971: Fig. 76,1 (vgl. Shuval 1990: 156f Nr. 77). **149b** Keel/Küchler 1982: 44 Abb. 29. **149c** Keel <sup>4</sup>1984: 323 Abb. 468. **150** T. Dothan 1982: 239 Nr. 1. **151a-b** Keel u.a. 1990: 154 Nr. 72 und 70. **152a** Ebd. 152 Nr. 64. **152b** Grant 1934: 43 Fig. 3,16. **153** Keel u.a. 1990: 156 Nr. 75 = 383 Abb. 81. **154a** Starkey/Harding 1932: Pl. 73,38. **154b** Sellin 1994: 73 Fig. 98. **155a** Macalister 1912: III Pl. 200,11. **155b** Petrie 1930: Pl. 43,533. **156** Sass 1988: Nr. 189. **157** Mazar 1990b: 83 Fig. 4. **158a** Keel 1982: Abb. 4. **158b** Giveon 1985: 126f Nr. 53. **158c** Keel 1982: Abb. 7. **159a-b** Ebd. Abb. 10, 13. **160** Sass 1988: Fig. 237. **161** Rowe 1936: Nr. S. 111. **162a** Chambon 1984: 274 Nr. 8 (vgl. Pl. 80,8). **162b-d** Keel 1978: Abb. 38, 36, 39 (korrigiert). **163a-b** Keel u.a. 1990: 214 Fig. 39, 210 Nr. 14. **164a-d** Schroer 1987a: Abb. 115, 116, 113, 112. **165a** Keel-Leu 1991: Nr. 65. **165b-c** Unveröffentlicht. **166a** Keel/Schroer 1985: 37 Abb. 12. **166b** Ebd. 36 Abb. 9 (korrigiert). **167a-c** Keel u.a. 1990: 368f Abb. 64, 63 (= Taf. XVIII,2.1); Taf. XXII,1. **168a-b** Ebd. Taf. XVIII,4; XXI,2. **168c** Unveröffentlicht. **169a-b** Keel u.a. 1990: 191 Fig. 23, 190 Nr. 9. **170** Keel u.a. 1990: Taf. XX,3. **171a** Yadin 1960: Pl. 76,8. **171b** Chambon 1984: Pl. 80,7. **172** Keel/Schroer 1985: 36 Abb. 10. **173** Ebd. Abb. 11. **174** Macalister 1912: III Pl. 200,9. **175a-b** Keel 1980a: 115f Abb. 90-91. **175c** Keel/Schroer 1985: 35 Abb. 3. **176a-b** Keel/Schroer 1985: 36 Abb. 6-7. **176c** Grant 1934: 43 Fig. 3,18. **177a** Chambon 1984: Pl. 80,5. **177b** Tufnell 1953: Pl. 43A/44,96. **177c** Unveröffentlicht. **178a** Mackenzie 1912/1913: Pl. 29, B2. **178b** Stern 1978a: Pl. 31,11. **178c** Unveröffentlicht. **179a** Keel-Leu 1991: Nr. 77. **179b** Kelso 1968: Pl. 119c. **179c** Rowe 1936: Nr. SO.23. **180a** Ebd. Nr. S.72. **180b** Lamon/Shipton 1939: Pl. 69f,13. **181** McCown 1947: Pl. 54,18. **182a** Beck 1990a: 419 Abb. 1. **182b-c** Lods 1934: 141 Fig. 1; 142 Fig. 2. **183** Stern 1978b: 16 Fig. 6. **184** Gallig 1977: 191 Abb. 45,3. **185a-b** Schroer 1987a: Abb. 44, 110 (korrigiert; = Rowe 1936: Nr. SO. 28 und 39). **186** Potts u.a. 1985: Pl. 41. **187** Shiloh 1984: 59 Fig. 23. **188a** de Vaux 1955: Pl. XIII. **188b** Keel 1984: 145 Abb. 41. **189** Chambon 1984: Pl. 63,4. **190a** Yadin 1960: Pl. 76, 12. **190b** Winter 1983: Abb. 63. **190c** Chambon 1984: Pl. 63,2. **190d** May 1935: Pl. 27 M 65. **190e** Barnett <sup>2</sup>1975: 150 Fig. 58 (= Crowfoot u.a. 1953: Pl. 11,8). **190f** Schroer 1987a: Abb. 90. **191** Petrie 1930: Pl. 38, 232. **192** Keel <sup>4</sup>1984: 145 Abb. 226. **193** Ebd. 99 Abb. 145. **194** Lamon/Shipton 1939: 60 Fig. 70. **195a-b** Tufnell 1953: Pl. 43A/44,84-85. **196a** Biran 1982: 27 Abb. 13. **196b** Keel 1978: 93 Abb. 20b. **197a** Unveröffentlicht. **197b** Lapp 1964: 43 Fig. 23, 4. **197c** Yadin 1960: Pl. 76,11. **198a-b** Tufnell 1953: Pl. 43A/44,100-101. **199a-c** Ebd. Pl. 43A/44,93-95. **200a** Crowfoot/Crowfoot 1938: Pl. 10,8a. **200b** Keel <sup>4</sup>1984: 347 Abb. 498 (= Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 45). **200c-d** Avigad 1986: Nr. 169 und 125. **201** Albright 1938: Pl. 23. **202** Ussishkin 1974: 113 Fig. 4. **203** Schroer 1987a: 522 Abb. 34 (= Crowfoot/Crowfoot 1938: Pl. 10,1). **204** Ebd. 548 Abb. 135 (= Crowfoot/Crowfoot 1938: Pl. 9,1). **205a** Davies 1986: 86 Fig. 19a. **205b** Gallig 1977: 301 Abb. 78,11. **205c** Gallig 1941: Nr. 21. **206a** Hachlili/Meshorer 1986: 44. **206b** Tufnell 1953: 118 Fig. 10. **207a** Reisner 1924: II Pl. 56,e4. **207b-208** Crowfoot u.a. 1957: Pl. 15,23-24. **209** McCown 1947: Pl. 55,82. **210** Yadin 1958: Pl. 151. **211a** Macalister 1912: III Pl. 208,29. **211b** Gubel 1991b: 918 Fig. 3d. **211c** Keel 1977a: 202 Abb. 152. **212a** Crowfoot u.a. 1938: Pl. 14,2. **212b** Gallig 1941: Taf. 7,97. **213** Starkey/Harding 1932: Pl. 73,43. **214** Yadin

1960: Pl. 167f. **215** Crowfoot/Crowfoot 1938: Pl. 13,2. **216** Petrie 1930: Pl. 40, 482-487. **217a** Dothan/Freedman 1967: 162f Fig. 43,4. **217b-c** Kelm/Mazar 1990: 62f Fig. 18 C und B. **218** H. Weippert 1988: 619 Abb. 4.65. **219** Beck 1982: 7 Fig. 4. **220** Ebd. 9 Fig. 5 (ergänzt aus Meshel 1978: Fig. 12). **221** Beck 1982: 10 Fig. 6. **222a** Petrie 1928: Pl. 20,14. **222b** Keel 1986: 59 Abb. 9 unten. **222c** Sellin/Watzinger 1913: Blatt 42,o. **223** Tufnell 1953: Pl. 50,1. **224a-b** Ebd. Pl. 34,14; 36,48. **224c** Bliss/Macalister 1902: Pl. 83,3. **225a-c** Petrie 1930: Pl. 40,493-495. **225d-e** Macalister 1912: III Pl. 210,2. 17. **226a-b** Unveröffentlicht. **226c** Ussishkin 1974: 121 Fig. 9,14. **227** Keel 1982: 525 Abb. 38. **228** Yadin 1961: Pl. 360,4-5 (vgl. Pl. 187,22; korrigiert). **229** Braun 1991: 15 Fig. 3a. **230** Galling 1941: Taf. 7,77. **231a** Schumacher 1908: I 142 Abb. 212a. **231b** Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,45. **232a-b** H. Weippert 1988: 656 Abb. 4.72,1-2 (= Crowfoot/Crowfoot 1938: Pl. 5,1,3). **233a-b** Schroer 1987b: 213 Abb. 25 (= McCown 1947: Pl. 55,63) und 26 (= Lemaire 1986b: 311). **234a** Yadin 1958: Pl. 155. **234b** Yadin 1960: Pl. 67,13; 162,7. **235a** Gal 1990b: 96. **235b** Gal 1989: [3] (unpaginiert; vgl. Gal 1990a: 94f Fig. 78,10). **235c** Aharoni 1973: Pl. 55,19. **236** Hadley 1987a: 52. **237** Beck 1982: 49 Fig. 18. **238a** Ebd. 54 Fig. 21. **238b** Keel 1986: 83 Abb. 35b. **239** Crowfoot/Crowfoot 1938: Pl. 11,1. **240** H. Weippert 1988: 656 Abb. 4.72 (= Crowfoot/Crowfoot 1938: Pl. 1,1). **241a** Keel/Uehlinger 1990: 84 Abb. 113b (= Galling 1941: Nr. 84). **241b** Bordreuil 1986a: Nr. 40. **241c** Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 39. **242** Crowfoot/Crowfoot 1938: Pl. 2,2. **243** Ebd. Pl. 3,1. **244** McCown 1947: Pl. 54,1. **245** Keel 1977a: 77 Abb. 30 (= Reisner 1924: Pl. 56,f). **246** Keel 1977a: 102 Abb. 84. **247a-b** Ebd. 104 Abb. 86f. **248** Unveröffentlicht. **249** Bartlett 1976: Pl. 8. **250a** Unveröffentlicht. **250b** Schumacher 1908: I 99 Abb. 148. **251** Unveröffentlicht. **252** Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 41. **253** Ebd. Nr. 43 (= Petrie 1930: Pl. 35,427). **254a** Keel 1977a: 96 Abb. 64 (= Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,43). **254b** Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,44. **255** Crowfoot u.a. 1957: Pl. 15,14. **256** Unveröffentlicht. **257a** Crowfoot u.a. 1957: Pl. 15,29. **257b** Macalister 1912: III Pl. 209,4. **258a** Reisner 1924: Pl. 56,e2. **258b** Wright 1965: Fig. 82. **258c** Rowe 1936: Nr. SO. 3. **259a** Lamon/ Shipton 1939: Pl. 67,7. **259b** Unpubliziert (erwähnt bei Crowfoot u.a. 1957: 86 Nr. 7). **260** Crowfoot/Crowfoot 1938: Pl. 3,2b. **261a-b** Lamon/Shipton 1939: Pl. 75,17.19. **261c** Tufnell 1953: Pl. 36,52. **262a** Crowfoot/Crowfoot 1938: Pl. 14,7. **262b** Ebd. Pl. 14,1. **263a-b** Bordreuil 1986a: Nr. 41. **263c** Bordreuil 1986c: 55. **264a** Diringier 1934: Tav. 22,12. **264b** Petrie/Ellis 1937: Pl. 30,8. **265a-b** Petrie 1930: Pl. 31,298 (vgl. Rowe 1936: Nr. S. 89); 41,291. **265c** Macalister 1912: I 334 Fig. 173 rechts (vgl. Rowe 1936: Nr. S. 108). **266a** Unveröffentlicht. **266b** Macalister 1912: III Pl. 205a,18. **267a** Tufnell 1953: Pl. 44/44A,106. **267b** McCown 1947: Pl. 54,56. **268a-b** Tufnell 1953: Pl. 43A/44,64 und 103. **268c** Lamon/Shipton 1939: Pl. 72,11. **269a-b** Dothan 1971: Fig. 44,19 und 89,5. **269c** Tufnell 1953: Pl. 43A/ 44,89 (vgl. Rowe 1936: Nr. SO. 8). **270** Rowe 1936: Nr. S. 109. **271a** Tufnell 1953: Pl. 43A/44,63. **271b** Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,19. **272a** Giveon/Kertesz 1986: Nr. 132. **272b** McCown 1947: Pl. 55,73. **272c-d** Petrie 1930: Pl. 35,423 und 408 (vgl. Rowe 1936: Nr. S. 99 und S. 96). **273** Galling 1941: 121. **274a-c** Keel 1977a: 104 Abb. 85 (= Tufnell 1953: Pl. 44A/45,170), 109 Abb. 88, Abb. 92 (= Tufnell 1953: Pl. 47B,9). **274d** Sternberg 1989: 13 Nr. 11. **275a-276c** Galling 1977: 305 Abb. 78,27-31. **277** Tufnell 1953: Pl. 45,167 (vgl. Hestrin/Dayagi-Mendels 1979: Nr. 48). **278a** Keel/Kühler 1982: 46 Abb. 33. **278b** Vignette der



Reihe „State Archives of Assyria“, Helsinki 1987ff (Zeichnung Dominique Collon nach zwei Originalabdrücken im British Museum, London). **279** Lamon/Shipton 1939: Pl. 67,32. **280a** Wright 1962: 10f Fig. 3. **280b** Lamon/Shipton 1939: Pl. 66,2. **281** Keel 1977a: 295 Abb. 221. **282a** Macalister 1912: III Pl. 214,22. **282b-c** Lamon/Shipton 1939: Pl. 72,15; 66,11. **283** Stern 1987: 69. **284a** Parker 1949: Nr. 172. **284b** Macalister 1912: III Pl. 214,19. **285a** Stern 1973: 13. **285b** Geva 1980: 45 Fig. 1. **286** Wright 1965: Fig. 82,6. **287** Parker 1949: Nr. 6 (vgl. Winter 1983: Abb. 500 = Schroer 1987a: 540 Abb. 97, durch die hier gebotene Neuzeichnung zu ersetzen!). **288a** Schroer 1987a: 540 Abb. 98. **288b** Unveröffentlicht. **288c** Stern 1987: 69. **289** Schumacher 1908: 60f Abb. 72d. **290** Schumacher 1908: I/B Taf. 44c. **291** Keel u.a. 1990: 238 Nr. 24. **292** Unveröffentlicht. **293a-b** Macalister 1912: I 293 Fig. 154,14b (nach Foto einer Kopie im Palestine Exploration Fund, London); 23 Fig. 4. **294** Nach Foto des Originals, BM 136202 (vgl. Gallig 1941: Nr. 82). **295a** Keel/Küchler 1982: 942 Abb. 644. **295b** Keel 1977a: 295 Abb. 222 (vgl. Petrie 1928: Pl. 19,27). **296** Macalister 1912: I Frontispiz Fig. 3 = Reich/ Brandl 1985: 48 Nr. 3. **297a** City of David 1989: Nr. 9. **297b** Keel 1977a: 295 Abb. 223. **298a** Keel 1977a: 288 Abb. 209. **298b** Ebd. 292 Abb. 216 (korrigiert, ersetzt Keel u.a. 1990: 219 Nr. 16!). **299** Giveon 1978: Fig. 63 (korrigiert nach Originalphotos). **300** Keel u.a. 1990: 329 Fig. 109. **301a** Petrie 1928: Pl. 17,49 (nach Photo des Originals und Abdruck; ersetzt Keel 1977a: 295 Abb. 226!). **301b-c** Keel 1977a: 292 Abb. 219, 295 Abb. 227. **302a** Keel u.a. 1990: 236 Nr. 23. **302b** Keel-Leu 1991: Nr. 135. **302c-d** Keel u.a. 1990: 329 Fig. 105-106. **303** Keel 1977a: 295 Abb. 220. **304** Keel 1977a: 308 Abb. 238c. **305a** Avigad 1989a: 16f Nr. 19. **305b** Keel-Leu 1991: Nr. 134. **305c** Sass 1992: Fig. 137. **306a** Keel 1977a: 308 Abb. 238a. **306b** Barnett 1969-71: Pl. 14,5. **306c** Keel 1977a: 308 Abb. 238b. **307** Unveröffentlicht. **308** Parker 1949: Nr. 122. **309a-b** Briend/Humbert 1980: Pl. 90,36f. **310** Sellers 1933: 59 Fig. 50,5. **311a** Crowfoot u.a. 1957: Pl. 15,21. **311b** Bordreuil 1986d: 284f Nr. 2. **312a** Giveon 1978: Fig. 66b. **312b** Ornan 1992: Fig. 48. **312c** Avigad 1986a: 64 Nr. 77. **313** Ornan 1992: Fig. 51. **314** Briend/Humbert 1980: Pl. 90,34 (seitenverkehrt; vgl. Pl. 136,34). **315a-b** Keel u.a. 1990: 325 Fig. 99 und 101. **316** Ebd. 223 Fig. 47. **317a** Bordreuil/Lemaire 1976: Nr. 2; Pl. 4,2a. **317b** Tufnell 1953: Pl. 43A/44,105. **317c** Keel 1986: 93 Abb. 47a (vgl. Keel-Leu 1991: Nr. 138). **318a** Unveröffentlicht. **318b** Giveon/Kertesz 1986: Nr. 164. **319** Tufnell 1953: Pl. 43,58. **320** Keel 1984: 152 Abb. 55 (= Tufnell 1953: Pl. 28,12). **321a** Tufnell 1953: Pl. 28,10. **321b** Winter 1983: Abb. 33. **321c** Aharoni 1973: Pl. 71,1. **322a** May 1935: Pl. 23 M 4117. **322b** Yadin 1960: Pl. 76,15. **323** Tufnell 1953: 365 Fig. 35. Pl. 44/44A,124. **324** May 1935: Pl. 32 M 4418. **325** Ornan 1986: 35. **326** Albright 1943: Pl. 32,1. **327a-b** Crowfoot u.a. 1957: 77 Fig. B,6; Pl. 12,7. **328** Tufnell 1953: Pl. 36,51. **329** Keel/Küchler 1982: 196 Abb. 158. **330** Dothan 1971: 139 Fig. 64,1. **331a-b** Sass 1992: Fig. 142f (= Bordreuil 1986a: Nr. 44, 58). **332** Aharoni 1962: Pl. 25,3-5. **333a-b** Tufnell 1953: Pl. 27,2; 29,18. **334a-b** Holland 1977: 142 Fig. 8,2; 138 Fig. 7,21. **335** Yadin 1961: Pl. 176,24. **336** Schroer 1987a: 543 Abb. 114. **337a** Brandl 1984: 77 Fig. 1. **337b** Stucky 1974: Pl. 17 Nr. 26. **338a** Mazar/Mazar 1989: Pl. 8,21. **338b-340b** Unveröffentlicht. **341a-b** Avigad 1986: 110 Nr. 199 und 201. **342a-b** Aharoni 1962: Fig. 15, 9-10. **343a-b** Shiloh 1986: 28 Fig. 8,1,4. **344** Ebd. Fig. 8,2. **345** Avigad 1986: 28 Nr. 9. **346** Barkay 1977: 70 (seitenverkehrt). **347** Aharoni 1962: Pl. 30,1. **348** Stern 1978b: 13 Fig. 1a. **349a-b** Avigad 1986: Nr.

20 und 34. **350a** Diringer 1934: Tav. 19,24. **350b** Avigad 1986: Nr. 24a. **351a-b** Ebd. Nr. 38 und 152. **352** Ebd. Nr. 6. **353a-b** Ebd. Nr. 116 und 137. **354a-b** Barkay 1989: 52 und 58 (vgl. Yardeni 1991: 179 Fig. 1). **355** Barkay 1986: 34 (hebr.). **356** Barkay 1989: 40. **357a** Barkay/Kloner 1986: 38 (Ausschnitt). **357b** Keel u.a. 1989: 69 Fig. 49. **358a** Keel/Küchler 1982: 424 Abb. 306 (= Mazar/Dunayevski 1967: Pl. 31,1). **358b** Nach Foto des Originals (vgl. Petrie 1933: Pl. 4,197). **358c** Ornan 1992: Fig. 26. **359** Pritchard 1964: Fig. 51,14f. **360a** Crowfoot u.a. 1957: Pl. 15, 42. **360b** Keel u.a. 1990: 231 Nr. 21. **361a** Macalister 1912: 292 Fig. 153. **361b** Crowfoot u.a. 1957: Pl. 15,22. **361c** Bliss/Macalister 1902: Pl. 83,5. **362** Givon/Kertesz 1986: Nr. 173. **363a** Rowe 1936: Nr. 914 (= Johns 1933: 62 Fig. 18; Pl. 17,412). **363b** Stern 1982: 200 Fig. 324. **363c-d** Johns 1933: 67 Fig. 24, Pl. 16,366; 81 Fig. 52, Pl. 14,649. **364** Brandl 1991: 153-155. **365** Winter 1983: Abb. 381. **366a** Johns 1933: 99 Fig. 85, Pl. 14, 935. **366b** Rahmani 1976: Pl. 31,3. **367a-c** Johns 1933: 71 Fig. 30, Pl. 14,496; 75 Fig. 41, Pl. 14,552; 71 Fig. 31, Pl. 14,497. **368** Schroer 1987a: Abb. 66 (= Tufnell 1953: Pl. 31,19). **369** Johns 1933: 79 Fig. 49, Pl. 14,629. **370** Tufnell 1953: Pl. 68,1. **371** Petrie 1928: Pl. 40,1-4. **372** Macalister 1912: II 442 Fig. 524,2a-c. **373** Starkey/Harding 1932: Pl. 93,662. **374** Stern 1982: 184 Fig. 304. **375** Beit-Arieh/Beck 1987: 32. **376** Ebd. 28. **377** Ebd. 6. **378** Ebd. 14. **379** Ebd. 15. **380a** Aharoni 1962: Fig. 9,9. **380b** Galling <sup>2</sup>1977: 305 Abb. 78,43. **381a-b** Stern 1982: 211 Fig. 349,1-2. **381c** Galling <sup>2</sup>1977: 305 Abb. 78,44. **382a** Ebd. Abb. 78,45. **382b** Aharoni 1962: Fig. 9,11. **383** Mazar u.a. 1966: 34 Fig. 12. **384** Keel 1992: 184 Abb. 142. **385** Keel 1995a: 217 Abb. 461. **386-387** Unveröffentlicht. **\*\* 388** A. Ben-Tor 1998: 264 Fig. 2. **\* 389** Keel u.a. 1991: 255 Abb. 38. **390** Fischer/Keel 1995: 147 Fig. 3a. **391** Biran 1994: 270 Fig. 224. **392** Rowe 1936: Nr. 265. **393** Fischer/Herrmann 1995: 151 Fig. 7. **394** Misch-Brandl 1997: 9. **395** Jeremias 1993: 46 Abb. 1. **396-397** Uehlinger 1997b: 126 Fig. 45f. **398** Uehlinger 1994a: 101 Abb. 6. **399** Cogan 1995: 157 fig. 2. **400** Keel 1997a: Aschkelon Nr. 77. **401** Cahill 1996: 292 Fig. 47. **402a** Misch-Brandl 1997: 24. **\* 402b** Ebd. **403** Pritchard 1964: 21 Fig. 50,1. **\* 404** Beck 1995: 44 Fig. 3.17. **405** Beck 1996: 104 Fig. 2. **406** Cohen/Yisrael 1995: 28 (hebr.). **\* 407** Ebd. 24 (hebr.).

Zeichnungen: \*Inés Haselbach, \*\*Hildi Keel-Leu.

## Abkürzungen

Abkürzungen der biblischen Bücher folgen dem „Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien“ (Stuttgart <sup>2</sup>1981). Sonstige Abkürzungen folgen S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin – New York 1984, erweitert: ders., Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin – New York 1986. Darüber hinaus werden verwendet:

ÄAT	Ägypten und Altes Testament, Wiesbaden.
äg.	ägyptisch
akk.	akkadisch
BAR	Biblical Archaeology Review, Washington D.C.
BN	Biblische Notizen, Bamberg – München.
BSAE	British School of Archaeology in Egypt, London.
EZ	Eisenzeit
FB	Frühe Bronzezeit (fb-zeitlich)
Ges. <sup>18</sup>	Wilhelm Gesenius' Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 18., vollständig neubearbeitete Auflage, hg. von H. Donner und R. Meyer, Berlin 1987ff.
HAL	Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. 3. Auflage neu bearbeitet von W. Baumgartner, J.J. Stamm u.a., 4 Bde., Leiden etc. 1967-1990.
hebr.	hebräisch
IAA	Israel Antiquities Authority, Jerusalem.
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament, Sheffield.
KTU	M. Dietrich – O. Loretz – J. Sanmartín, Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Teil 1: Transkription (AOAT 24/1), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1976.
LdÄ	Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden.
LIMC	Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Zürich 1982ff.
MB	Mittlere Bronzezeit (mb-zeitlich)
NBL	Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1988ff.
SB	Späte Bronzezeit (sb-zeitlich)
s.o.	siehe oben
s.u.	siehe unten
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, hg. von O. Kaiser, Gütersloh 1982ff.
ug.	ugaritisch
UT	C.H. Gordon, Ugaritic Textbook (AnOr 38), Rome 1965.
ZAH	Zeitschrift für Althebraistik, Stuttgart etc.

## Bibliographie

- Abou Assaf, Ali (1980), Untersuchungen zur ammonitischen Rundbildkunst: UF 12, 7-102.
- Ackerman, Susan (1989), "And the Women Knead Dough": the Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah, in: Peggy L. Day, Hg.in, *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis, 109-124.
- Ackroyd, Peter R. (1983), Goddesses, Women and Jezebel, in: A. Cameron – Amélie Kuhrt, Hg., *Images of Women in Antiquity*, London 1983, 245-259.
- Aharoni, Yoḥanan u.a. (1962), Excavations at Ramat Raḥel. Seasons 1959 and 1960 (SS Serie Archeologica 5), Roma.
- u.a. (1964), Excavations at Ramat Raḥel. Seasons 1961 and 1962, (SS Serie Archeologica 6), Roma.
- u.a. (1973), Beer Sheba I. Excavations at Tell Beer-Sheba, 1969-1971 Seasons (Tel Aviv University, Publications of the Institute of Archaeology no. 2), Tel Aviv.
- (1974a), [Notes and News] Beer-Sheba: IEJ 24, 271.
- (1974b), Three Hebrew Seals: Tel Aviv 1, 157-158.
- (1975a), Investigations at Lachish: The Sanctuary and the Residency (Lachish V; Tel Aviv University, Publications of the Institute of Archaeology 4), Tel Aviv.
- (1975b), [Notes and News] Tel Beer-Sheba: IEJ 25, 169-171.
- (1984), *Das Land der Bibel. Eine historische Geographie*, Neukirchen-Vluyn.
- Ahlström, Gösta W. (1970-71), An Israelite God Figurine from Hazor: OrSuec 19/20, 54-62.
- (1975), An Israelite Figurine, once more: VT 25, 106-109.
- (1982), Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine (Studies in the History of the Ancient Near East 1), Leiden.
- (1984), An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine: StOr 55.3, 117-145.
- (1990), The Bull Figurine from Dhahrat et-Tawileh: BASOR 280, 77-82.
- Albertz, Rainer (1992), *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (GAT 8), Göttingen.
- Albright, William Foxwell (1938), *The Excavation of Tell Beit Mirsim II. The Bronze Age* (AASOR 17 [1936-1937]), New Haven/Conn.
- (1939), Astarte Plaques and Figurines from Tell Beit Mirsim, in: *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud* (BAH 30), Paris, T. I<sup>er</sup>, 107-120.
- (1943), *The Excavation of Tell Beit Mirsim III. The Iron Age* (AASOR 21-22 [1941-1943]), New Haven/Conn.
- Alliot, Maurice (1946), Les rites de la chasse au filet aux temples de Karnak, d'Edfou et d'Esneh: RdE 5, 57-118.
- Altenmüller, Hartwig (1965), *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sog. „Zaubermesser“ des Mittleren Reiches*, 2 Bde., München.
- (1975a), Art. Bes: LdÄ I, 720-724.
- (1975b), Art. Beset: LdÄ I, 731.
- Amiet, Pierre u.a. = P. A. – Jacques Briand – Liliane Courtois – Jean-Bernard Dumortier (1996), *Tell el Far'ah. Histoire, glyptique et céramologie* (OBO.SA 14), Fribourg/Suisse & Göttingen.

- Amiran, Ruth (1958), A Note on Figurines with „Disks“: *Erls* 8, 99-100 (hebr.). 71\*.
- (1969), Ancient Pottery of the Holy Land. From its Beginnings in the Neolithic Period to the End of the Iron Age, Jerusalem – Ramat Gan.
- (1975), The Lion Statue and the Libation Tray from Tell Beit Mirsim: *BASOR* 222, 29-40.
- Archäologie zur Bibel. Kunstschatze aus den biblischen Ländern (Leihgaben der Lands of the Bible Archaeology Foundation), Mainz am Rhein.
- Ariel, Donald T. – de Groot, Alon (eds.), Excavations at the City of David, 1978-1985, directed by Yigal Shiloh. Vol. IV: Various Reports (Qedem 35), Jerusalem.
- Artzy, Michal (1990), Pomegranate Scepters and Incense Stand with Pomegranates Found in Priest's Grave: *BAR* 16/1, 48-51.
- Assmann, Jan (1982), Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: ders. – W. Burkert – F. Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele (OBO 48), Freiburg Schweiz und Göttingen, 13-61.
- (1983), Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie (OBO 51), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Aufrecht, Walter E. (1989), A Corpus of Ammonite Inscriptions (Ancient Near Eastern Texts & Studies 4), Lewiston etc.
- Avigad, Nahman (1954a), Seven Ancient Hebrew Seals: *BIES* 18, 147-153 (hebr.). IV.
- (1954b), Three Ornamented Hebrew Seals: *IEJ* 4, 236-238.
- (1969), A Group of Hebrew Seals: *Erls* 9, 1-9 (hebr.). 134\*.
- (1976a), New Light on the Na'ar Seals, in: F.M. Cross – W.E. Lemke – P.D. Miller, Hg., *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G.E. Wright*, Garden City/NY, 294-300.
- (1976b), The Governor of the City: *IEJ* 26, 178-182.
- (1976c), Bullae and Seals from a Post-Exilic Ju.a. em.
- (1977), Two Ammonite Seals Depicting the *Dea Nutrix*: *BASOR* 225, 63-66.
- (1978), On „A Second Bulla of a Sar Ha-Ir“: *Qadmoniot* 11 (no. 41), 34 (hebr.).
- (1979), A Group of Hebrew Seals from the Hecht Collection: *Festschrift Rëuben Hecht*, Jerusalem, 119-126.
- (1983), *Discovering Jerusalem*, Nashville – Camden – New York.
- (1986), Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah. Remnants of a Burnt Archive, Jerusalem.
- (1987), The Contribution of Hebrew Seals to an Understanding of Israelite Religion and Society, in: Miller u.a. 1987, 195-208.
- (1989a), Another Group of West-Semitic Seals from the Hecht Collection: *Michmanim* 4, 7-21.
- (1989b), Two Seals of Women and other Hebrew Seals: *Erls* 20, 90-96 (hebr.). 197\*.
- (1990a), The Seal of Mefa'ah: *IEJ* 40, 42-43.
- (1990b), Two Hebrew „Fiscal“ Bullae: *IEJ* 40, 262-266.
- (1990c), The Inscribed Pomegranate from the „House of the Lord“: *BA* 53, 157-166.
- Avigad, Nahman – Sass, Benjamin (1997), *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem.

Avi-Yonah, Michael – Stern, Ephraim (1975-1978), Hg., *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 Bde., London und Jerusalem.

Bachelot, Luc (1990), *Le bassin aux femmes*, in: J.-M. Durand, Hg., *Tell Moham-med Diyab. Campagnes de 1987 et 1988 (Cahiers de N.A.B.U. 1)*, Paris, 47-50.

Bar-Adon, Pessah (1980), *The Cave of the Treasure. The Finds from the Caves in Naḥal Mishmar*, Jerusalem.

— (1985), *An Early Hebrew Inscription in a Judean Desert Cave*: IEJ 25, 226-232.

Barkay, Gabriel (1977), *A Second Bulla of a Sar Ha-ʿIr*: Qadmoniot 10 (no. 38-39), 69-71.

— (1985), *‘Galloping Horse Seal Impressions’ – Another Type of the ‘Identical Seal Impressions’*: Cathedra 36 (June), 197-200 (hebr.).

— (1986), *Ketef Hinnom. A Treasure Facing Jerusalem’s Walls* (Israel Museum Catalogue no. 274), Jerusalem.

— (1989), *The Priestly Benediction on the Ketef Hinnom Plaques*: Cathedra 52, 46-59 (hebr.).

— (1990), *A Late Bronze Age Egyptian Temple in Jerusalem?*: ErIs 21, 94-106 (hebr.).104\*.

Barkay, Gabriel – Kloner, Amos (1986), *Jerusalem Tombs from the Days of the First Temple*: BAR 12/2, 22-39.

Barnett, Richard D. (1935), *The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians*: Iraq 2, 179-210.

— (1969), *Ezekiel and Tyre*: ErIs 9, 6\*-13\*.

— (1969-71), *Scaraboids and Engraved Seals: Sefunim* (Bulletin [of the National Maritime Museum Haifa]) 3, 47-48.

— (1975), *A Catalogue of Nimrud Ivories with Other Examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum*, London.

— (1982), *Ancient Ivories in the Middle East and Adjacent Countries* (Qedem 14), Jerusalem.

Bartlett, John R. (1976), *The Seal of HNH from the Neighbourhood of Tell ed-Duweir*: PEQ 108,59-61.

— (1989), *Edom and the Edomites* (JSOT. Suppl. Series 77), Sheffield.

Beck, Pirhiya (1977), *The Cylinder Seals*, in: Ben-Arie/Edelstein 1977, 63-69.

— (1982), *The Drawings from Ḥorvat Teiman (Kuntillet ʿAjrud)*: Tel Aviv 9, 3-68.

— (1983), *The Bronze Plaque from Hazor*: IEJ 33, 78-80.

— (1986a), *A New Type of Female Figurine*, in: Marilyn Kelly-Buccellati, Hg.in, *Insight through Images. Studies in Honor of Edith Porada* (Bibliotheca Mesopotamica 21), Malibu/Cal., 29-34.

— (1986b), *A Head of a Goddess from Qitmit*: Qadmoniot 19 (no. 75-76), 79-81 (hebr.).

— (1989a), *Cylinder Seals from the Temple of Area H*, in: Yadin 1989, 310-321.

— (1989b), *Stone Ritual Artifacts and Statues from Areas A and H*, ebd. 322-338.

— (1989c) *On the Identification of the Figure on the Cult-Stand from the ‘City of David’*: ErIs 20, 147-148 (hebr.).199\*.

— (1990a), *The Taanach Cult Stands: Iconographic Traditions in the Iron I Cult Vessels*, in: Naʿaman/Finkelstein 1990, 417-446 (hebr.).

— (1990b), *A Figurine from Tel ʿIra*: ErIs 21, 87-93 (hebr.).104\*.

— (1990c), *A Note on the ‘Schematic Statues’ from the Stelae Temple at Hazor*: Tel Aviv 17, 91-95.

- (1995), Catalogue of Cult Objects and Study of the Iconography, in: I. Beit-Arieh (ed.), *Horvat Qitmit. An Edomite Shrine in the Biblical Negev* (TAMS 11), Tel Aviv, 27-208.
- (1996), *Horvat Qitmit revisited via 'En Hazeva*: TA 23, 102-114.
- Becking, Bob (1983), *The Two Neo-Assyrian Documents from Gezer in their Historical Context*: JEOL 27, 76-89.
- (1997), *Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?*, in: van der Toorn 1997, 157-171.
- Beit-Arieh, Itzhaq (1991), *The Edomite Shrine at Horvat Qitmit in the Judean Negev. Preliminary Excavation Report*: Tel Aviv 18, 93-116.
- Beit-Arieh, Itzhak – Beck, Pirḥiya (1987), *Edomite Shrine. Discoveries from Qitmit in the Negev* (Israel Museum Catalogue no. 277), Jerusalem.
- Beit-Arieh, Itzhaq – Cresson, Bruce (1985), *An Edomite Ostrakon from Horvat 'Uza*: Tel Aviv 12, 96-101.
- Ben-Arie, Sara – Edelstein, Gershon (1977), *Akko. Tombs near the Persian Garden* ('Atiqot 12, Engl. Ser.), Jerusalem.
- (1983), *A Mould for a Goddess Plaque*: IEJ 33, 72-77.
- Ben-Dor, Immanuel (1946), *A Hebrew Seal from Samaria*: QDAP 12, 77-83.
- (1950), *A Middle Bronze Age Temple at Nahariya*: QDAP 14, 1-41.
- Ben-Tor, Amnon (1995), *Tel Hazor, 1995*: IEJ 45, 283-287.
- (1998), *Tel Hazor, 1997*: IEJ 48, 261-264.
- Ben-Tor, Amnon – Rosenthal, Renate (1978), *The First Season of Excavations at Tel Yoqne'am. Preliminary Report*: IEJ 28, 57-82.
- Ben-Tor, Daphna (1998), *The Relation between Egypt and Palestine during the Middle Kingdom as Reflected by Contemporary Canaanite Scarabs*: IEJ 48, 162-189.
- Benz, F. L. (1972), *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (StP 8), Rom.
- Bienkowski, Piotr (1987), *The Role of Hazor in the Late Bronze Age*: PEQ 119, 50-61.
- Biran, Avraham (1975), *Dan*, in: *Avi-Yonah/Stern 1975/I*, 313-321.
- (1977), *Tel Dan [Notes and News]*: IEJ 27, 242-246.
- (1982), *The Temenos at Dan*: *Erls* 16, 15-43 (hebr.).252\*-253\*.
- (1994), *Biblical Dan*, Jerusalem.
- Bisi, Anna Maria (1980), *Da Bes a Heracles. A proposito di tre scarabei del Metropolitan Museum*: RSF 8/1, 19-42.
- Bittel, Kurt (1976), *Die Hethiter. Die Kunst Anatoliens vom Ende des 3. bis zum Anfang des 1. Jahrtausends vor Christus* (Universum der Kunst), München.
- Bliss, Frederick James (1894), *A Mound of Many Cities or Tell el Hesya Excavated*, London.
- (1899), *Third Report on the Excavations at Tell Zakariya*: PEFQSt, 170-187.
- Bliss, Frederick James – Macalister, Robert Stewart Alexander (1902), *Excavations in Palestine During the Years 1898-1900*, London.
- Böhl, Franz M. Th. (1938), *Die Sicheim-Plakette. Protoalphabetische Schriftzeichen der Mittelbronzezeit vom tell balāṭa*: ZDPV 61, 1-25.
- Böhm, Stephanie (1990), *Die 'Nackte Göttin'. Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst*, Mainz am Rhein.
- Boerker-Klaehn, Jutta (1982), *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (Baghdader Forschungen 4), 2 Bde., Mainz.

- Bonnet, Hans (1952), *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin – New York, 2. unveränderte Aufl. 1971.
- Bordreuil, Pierre (1985), *Inscriptions sigillaires ouest-sémitiques III: Sceaux de dignitaires et de rois syro-palestiniens du VIII<sup>e</sup> et du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.: Syria 62*, 21-29.
- (1986a), *Catalogue des sceaux ouest-sémitiques inscrits de la Bibliothèque Nationale, du Musée du Louvre et du Musée biblique de Bible et Terre Sainte*, Paris.
  - (1986b), *Charges et fonctions en Syrie-Palestine d'après quelques sceaux ouest-sémitiques du second et du premier millénaire: CRAI 1986*, 290-307.
  - (1986c), *A Note on the Seal of Peqah the Armor-Bearer, Future King of Israel: BA 46*, 54-55.
  - (1986d), *Perspectives nouvelles de l'épigraphie sigillaire ammonite et moabite*, in: *Proceedings of the Third Conference on the History and Archaeology of Jordan*, Tübingen 283-286.
  - (1991), *Les premiers sceaux royaux phéniciens*, in: *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Collezione di Studi Fenici 30/II)*, Roma, 463-468.
- Bordreuil, Pierre – Lemaire, André (1976), *Nouveaux sceaux hébreux, araméens et ammonites: Semitica 26*, 45-63.
- (1982), *Nouveau sceaux hébreux et araméens: Semitica 32*, 21-34.
- Brandl, Baruch (1984), *The Restoration of an Engraved Tridacna Shell from Arad: The Israel Museum Journal 3*, 76-79.
- (1991), *A Phoenician Scarab from Loḥamei HaGeta'ot: 'Atiqot 20 (engl. Series)*, 153-155.
  - (1995), *A Scarab from Area A*, in: *E. Stern u.a., Excavations at Dor, Final Report. Vol. I B: Areas A and C: The Finds (Qedem Reports 2)*, Jerusalem, 473f.
- Braulik, Georg (1991), *Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel. War sie erst deuteronomistisch, diente sie der Unterdrückung der Frauen?*, in: *Wacker/Zenger 1991*, 106-136.
- (1997), *Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium*, in: *Deuteronomy and Deuteronomic Literature (FS C.H.W. Breckmann; BETHL 133)*, Leuven, 3-38.
- Braun, Joachim (1991), *Iron Age Seals from Ancient Israel Pertinent to Music: Orbis Musicae 10 (= FS Hanoth Avenary)*, Tel Aviv, 11-26.
- Bretschneider, Joachim (1991), *Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend. Phänomene in der Kleinkunst an Beispielen aus Mesopotamien, dem Iran, Anatolien, Syrien, der Levante und dem ägäischen Raum, unter besonderer Berücksichtigung der bau- und der religionsgeschichtlichen Aspekte (AOAT 229)*, Kevelaer und Neukirchen-Vluyn.
- (1991a), *Götter in Schreinen. Eine Untersuchung zu den syrischen und levantinischen Tempelmodellen, ihrer Bauplastik und ihren Götterbildern: UF 23*, 13-32.
- Briend, Jacques – Humbert, Jean-Baptiste (1980), Hg., *Tell Keisan (1971-1976). Une cité phénicienne en Galilée (OBO Series archaeologica 1)*, Fribourg Suisse – Göttingen – Paris.
- Briquel-Chatonnet, Florence (1992), *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda (StPh XII; OLA 46)*, Leuven.
- Brissaud, Philippe (1996), *Tanis (Tell San el-Hagar)*, in: *Joan Goodnick Westenholz, Royal Cities of the Biblical World. Bible Lands Museum, Jerusalem*, 113-149.
- Brunner-Traut, Emma (1974), *Die alten Ägypter. Verborgenes Leben unter den Pharaonen*, Stuttgart etc.



- Bryan, Betsy M. (1996), Art, Empire, and the End of the late Bronze Age; in: J.S. Cooper – G.M. Schwartz (eds.), *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century. The William Foxwell Albright Centennial Conference*, Winona Lake, 33-79.
- Buchanan, Briggs – Moorey, P. Roger S. (1988), *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum III. The Iron Age Stamp Seals (c. 1200-350 BC)*, Oxford.
- Bulté, Jeanne (1991), *Talismans égyptiens d'heureuse maternité. "Faïence" bleu vert à pois foncés*, Paris.
- Bunimovitz, Shlomo (1990), Problems in the „Ethnic“ Identification of the Philistine Material Culture: *Tel Aviv* 17, 210-222.
- Butterweck, Christel u.a. (1988), *Phönizische Grab-, Sarg- und Votivinschriften: TUAT II/4*, 582-605.
- Cahill, Jane M. (1995), Rosette Stamp Seal Impressions from Ancient Judah: *IEJ* 45, 230-252.
- (1996), 'Horus Eye' Amulets, in: *Ariel/de Groot* 1996, 291-297.
- (1997) Royal Rosettes fit for a King: *BAR* 23/5, 48-57, 68-69.
- Cahill, Jane – Lipton (Lipowitch), G. – Tarler, T. (1987), *Tell el-Hammah [Notes and News]: IEJ* 37, 280-283.
- *Tell el-Hammeh in the Tenth Century BCE: Qadmoniot* 22 (no. 85-86), 33-38 (hebr.).
- Calmeier, Peter (1979), *Fortuna – Tyche – Khvarnah: JdI* 94, 347-365.
- (1984), „Das Zeichen der Herrschaft ... ohne Šamaš wird es nicht gegeben“: *AMI* 17, 135-153.
- Calmeier, Peter – Seidl, Ursula (1983), *Eine frühurartäische Siegesdarstellung: An St* 33, 103-114.
- Camp, Claudia V. (1985), *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs (Bible and Literature Series 11)*, Sheffield.
- Camp, Ludger (1990), *Hiskija und Hiskijabild. Analyse und Interpretation von 2 Kön 18-20 (Münsteraner Theologische Abhandlungen 9)*, Altenberge.
- Catastini, A. (1982), *Le iscrizioni di Kuntillet 'Ajrūd e il profetismo: AION* 42, 127-134.
- Cavigneaux, Antoine – Ismail, Bahija Khalil (1990), *Die Statthalter von Suḫu und Mari im 8. Jh. v. Chr. anhand neuer Texte aus den irakischen Grabungen im Staugebiet des Qadissiya-Damms: Baghdader Mitteilungen* 21, 321-456.
- Černý, Jaroslav (1958), *Stela of Ramesses II from Beisan: Erls* 5, 75\*-82\*.
- Chambon, Alain (1984), *Tell el-Far'ah I. L'âge du fer (Recherche sur les civilisations, mémoire 31)*, Paris.
- Chase, Debra A. (1982), *A Note on an Inscription from Kuntillet 'Ajrūd: BASOR* 246, 63-67.
- Chouraqui, André (1983), éd., *L'univers de la Bible, Tome III*, Paris.
- City of David (1989), *Discoveries from the Excavations. Exhibition in Memory of Yigal Shilon*, Institute of Archaeology of the Hebrew University, Jerusalem (Faltprospekt).
- Clamer, Christa (1980), *A Gold Plaque from Tel Lachish: Tel Aviv* 7, 152-162.
- Clifford, Richard J. (1990), *Phoenician Religion: BASOR* 279, 55-64.
- Cogan, Mordechai (1974), *Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E. (SBL.MS 19)*, Missoula.
- (1995), *A Lamashtu Plaque from the Judaean Shephelah: IEJ* 45, 155-161.

- Cohen, Rudolph – Yisrael, Yigal (1995), *On the Road to Edom. Discoveries from 'En Hazeva* (Israel Museum catalogue no. 370), Jerusalem.
- Collon, Dominique (1975), *The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalakh* (AOAT 27), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn.
- (1982), *The Alalakh Cylinder Seals. A new catalogue of the actual seals excavated by Sir Leonard Woolley at Tell Atchana, and from neighbouring sites on the Syrian-Turkish border* (BAR International Series 132), Oxford.
- (1985), *A North Syrian Cylinder Seal Style: Evidence of North-South Links with 'Ajjul*, in: J.N. Tubb, Hg., *Palestine in the Bronze and Iron Ages. Papers in Honour of Olga Tufnell* (University of London, Institute of Archaeology. Occasional Publications 11), London, 57-68.
- (1986), *The Green Jasper Cylinder Seal Workshop*, in: Marilyn Kelly-Buccellati, Hg. in, *Insight through Images. Studies in Honor of Edith Porada* (Bibliotheca Mesopotamica 21), Malibu/Cal., 57-70.
- (1987), *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London.
- (1994), *Neo-assyrian Gula in the British Museum*, in: N. Cholidis u.a., Hg., *Beschreiben und Deuten in der Archäologie des Alten Orients* (FS R. Mayer-Opificius; AVO 4), Münster, 43-48.
- Conrad, Diethelm (1979), *Einige (archäologische) Miszellen zur Kultgeschichte Judas in der Königszeit*, in: *Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments* (FS E. Würthwein), Göttingen 1979, 28-32.
- (1985), *A Note on an Astarte Plaque from Tel Akko*: *Michmanim* 2, 19-24.
- (1988), *Hebräische Bau-, Grab-, Motiv- und Siegelinschriften*: *TUAT* II/4, 555-572.
- (1991), *Ein hebräischer Segen*: *TUAT* II/6, 929.
- Coogan, Michael D. (1975), *A Cemetery from the Persian Period at Tell el-Hesi*: *BASOR* 220, 37-46.
- (1987a), *Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel*, in: Miller u.a. 1987, 115-126.
- (1987b), *Of Cults and Cultures: Reflections on the Interpretation of Archaeological Evidence*: *PEQ* 119, 1-8.
- Cook, Stanley A. (1925), *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology* (SchL 1925), London.
- Cornelius, Izak (1993), *Anat and Qudshu as the «Mistress of Animals». Aspects of the Iconography of the Canaanite Goddesses*: *SEL* 10, 21-45.
- (1994), *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron I Periods (c 1500-1000 BCE)* (OBO 140), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Coulson, William D.E. (1986), *Palestinian Objects at the University of Minnesota* (Monographic Journals of the Near East. Occasional Papers on the Near East 2/2), Malibu/Cal.
- Couroyer, B. (1978), *BRK et les formules égyptiennes de salutation*: *RB* 85, 575-585.
- Courtois, Jacques-Claude – Webb, Jennifer M. (1987), *Les cylindres-sceaux d'Enkomi (Fouilles françaises 1957-1970)*, Nicosie.
- Cross, Frank Moore (1970), *The Cave Inscriptions from Khirbet Beit Lei*, in: J.A. Sanders, Hg., *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck*, New York, 299-306.
- (1973), *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge/Mass.
- (1980), *Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts*: *BASOR* 238, 1-20.

- (1984), An Old Canaanite Inscription Recently Found at Lachish: Tel Aviv 11, 71-76.
- Cross, Frank Moore – Milik, Joseph T. (1954), Inscribed Javelin-Heads from the Period of the Judges: a Recent Discovery in Palestine: BASOR 134, 5-15.
- Crowfoot, John Winter – Crowfoot, Grace Mary (1938), Early Ivories from Samaria (Samaria–Sebaste. Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935, no. II), London.
- Crowfoot, John Winter – Crowfoot, Grace Mary – Kenyon, Kathleen M. (1957), The Objects from Samaria (Samaria–Sebaste. Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935, no. III), London.
- Culican, William (1974), A Phoenician Seal from Khaldeh: Levant 6, 195-198 (= 1986, 385-390).
- (1976), A Terracotta Shrine from Achzib: ZDPV 92, 47-53 (= 1986, 481-493).
- (1986), Opera selecta. From Tyre to Tartessos (Studies in Mediterranean Archaeology Pocket-book 40), Göteborg.
- Curtis, A.H.W. (1990), Some Observations on „Bull“ Terminology in the Ugaritic Texts and the Old Testament: OTS 26, 17-31.
- Curtis, John – Collon, Dominique – Green, Anthony (1993), British Museum excavations at Nimrud and Balawat in 1989: Iraq 55, 1-38.
- Dajani, A.K. (1953), An Iron Age Tomb at al-Jib: ADAJ 2, 66-74.
- Dalley, Stephanie (1990), Yahweh in Hamath in the 8th Century BC: Cuneiform Material and Historical Deductions: VT 40, 21-32.
- Dalman, Gustav (1906), Ein neu gefundenes Jahvebild: PJ 2, 44-50.
- Davies, Graham I. (1986), Megiddo (Cities of the Biblical World), Cambridge.
- u.a. (1991), Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance, Cambridge.
- Day, John (1986), Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature: JBL 105, 385-408.
- Decker, Wolfgang (1971), Die physische Leistung Pharaos. Untersuchung zu Hel-dentum, Jagd und Leibesübungen des ägyptischen Königs, Köln.
- (1978), Annotierte Bibliographie zum Sport im alten Ägypten, Sankt Augustin.
- (1987), Sport und Spiel im Alten Ägypten (Beck's Archäologische Bibliothek), München.
- Deist, Ferdinand (1994), The Dangers of Deuteronomy. A Page from the Reception History of the Book, in: F. García Martínez et al., eds., Studies in Deuteronomy in Honour of C.J. Labuschagne on the Occasion of his 65th Birthday (SVT 53), Leiden, 13-29.
- Delaporte, Louis (1910), Catalogue des cylindres orientaux et des cachets assyro-babyloniens, perses et syro-cappadociens de la Bibliothèque Nationale, 2 Bde., Paris.
- (1920-1923), Musée du Louvre. Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental, 2 Bde., Paris.
- Delcor, Marcel (1974), Astarté et la fécondité des troupeaux en Deut. 7,13 et parallèles: UF 6, 7-14.
- Desroches-Noblecourt, Christiane (1950), Un petit monument commémoratif du roi athlète: RdE 7, 37-46.
- Deutsch, Robert (1989), Ancient Coins and Antiquities (Matsa Co. Ltd. Archaeological Center. Auction no. 60), Tel Aviv.
- (1997), Messages from the Past. Hebrew Bullae from the Time of Isaiah Through the Destruction of the First Temple, Tel Aviv.

- Dever, William G. (1969/70), Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm: HUCA 40, 139-189.
- (1974), Gezer II: Report of the 1967-70 Seasons in Fields I and II (Annual of the Hebrew Union College/Nelson Glueck School of Biblical Archaeology), Jerusalem.
- (1983), Material Remains and the Cult in Ancient Israel: An Essay in Archaeological Systematics, in: Meyers – O'Connor 1983, 571-587.
- (1984), Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntilet 'Ajrûd: BASOR 255, 21-37.
- u.a. (1986), Gezer IV. The 1969-1971 Seasons in Field VI, the „Acropolis“. Parts I + II (Annual of the Hebrew Union College/Nelson Glueck School of Biblical Archaeology), Jerusalem.
- (1987), The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion, in: Miller u.a. 1987, 209-247.
- (1990), Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research, Seattle – London.
- DeVries, Lamoine F. (1975), Incense Altars from the Period of the Judges and their Significance, Ann Arbor, Michigan.
- Dietrich, Manfred – Loretz, Oswald – Sanmartín, José (1975), Das Ritual RS 1.5 = CTA 33: UF 7, 522-528.
- Dijkstra, Meindert (1991), Response to H.-P. Müller and M. Weippert, in: Hof-tijzer/van der Kooij 1991, 206-217.
- Dion, Paul-E. (1979), Les types épistolaires hébreo-araméens jusqu'au temps de Bar-Kokhbah: RB 86, 544-579.
- (1991), YHWH as Storm-God and Sun-God. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Ps 104: ZAW 103, 43-71.
- Diringer, David (1934), Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi, Firenze.
- Dohmen, Christoph (1985), Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Frankfurt am Main (21987).
- Donner, Herbert (1982), The Interdependence of Internal Affairs and Foreign Policy during the Davidic-Solomonic Period, in: Ishida 1982, 205-214.
- (1986), Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen (Grundrisse zum Alten Testament = ATD Erg.bd. 4/2), Göttingen.
- Dothan, Moshe (1956), The Excavations at Nahariya. Preliminary Report, Seasons 1954/1955: IEJ 6, 14-25.
- u.a. (1971), Ashdod II-III: The Second and Third Seasons of Excavations, 1963, 1965 ('Atiqot 9-10, Engl. Ser.), Jerusalem.
- (1977), Nahariya, in: Avi-Yonah/Stern 1977/III, 908-912.
- (1985), A Phoenician Inscription from 'Akko: IEJ 35, 81-94.
- Dothan, Moshe – Freedman, David Noel (1967), Ashdod I: The First Season of Excavations, 1962 ('Atiqot 7, Engl. Ser.), Jerusalem.
- Dothan, Moshe – Porath, Yosef (1982), Ashdod IV. Excavations of Area M ('Atiqot 15, Engl. Ser.), Jerusalem.
- Dothan, Trude (1979), The Excavation at Deir el-Balah (Qedem 10), Jerusalem.
- (1982) The Philistines and their Material Culture, Jerusalem.
- Dumortier, Jean-Bernard (1974), Les scarabées de Tell el-Farah (unpubl. Mémoire, École Biblique et Archéologique Française), Jerusalem.
- Dunayevsky, Immanuel – Kempinski, Aharon (1973), The Megiddo Temples: ZDPV 89, 161-187.

- Dupont-Sommer, André (1945), *Le syncrétisme religieux des Juifs d'Éléphantine*: RHR 130, 17-28.
- Edelstein, Gershon – Milevski, Ianir (1990), *Manḥat*-1989: *Ḥadašot Arkeologiot* 95, 54-55 (hebr.).
- Eder, Christian (1995), *Die ägyptischen Motive in der Glyptik des östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2. Jts. v. Chr.* (OLA 71), Leuven.
- Ehrlich, Carl Stephan (1996), "Anti-Judäismus" in der Hebräischen Bibel. Der Fall: Ezechiel: VT 46, 169-178
- Eichler, Seyyare u.a. (1984), *Ausgrabungen in Tall Munbāqa 1983*: MDOG 116, 65-93.
- Eisen, Gustavus A. (1940), *Ancient Oriental Cylinder and Other Seals with a Description of the Collection of Mrs. William H. Moore* (OIP 47), Chicago.
- Eisenberg, Emmanuel (1977), *The Temples at Tell Kittan*: BA 40, 77-81.
- Eissfeldt, Otto (1939), *Ba'alšamēm und Jahwe*: ZAW 57, 1-31 (= ders., *Kleine Schriften II*, Tübingen 1963, 171-198).
- Elgavish, Joseph (1975), *Shiqmona 1975* [Notes and News]: IIEJ 25, 257-258.
- Elliott, Carolyn (1977), *The Religious Beliefs of the Ghassulians c. 4000-3000 B.C.*: PEQ 109, 3-25.
- Emerton, John A. (1982), *New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud*: ZAW 94, 2-20.
- (1994), *The High Places of the Gates* in 2 Kings XXIII 8: VT 44, 455-467.
- Engle, James Robert (1979), *Pillar Figurines of Iron Age Israel and Asherah/Asherim*, Ph.D. diss. University of Pittsburgh (University Microfilms, Ann Arbor, Mich., no. 7924652).
- Fabry, Heinz-Josef (1984), Art. מרזח *marzeah*: ThWAT 5, 11-16.
- Fechheimer, Hedwig (1921), *Kleinplastik der Ägypter*, Berlin.
- Finkelstein, Israel (1988), *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem.
- (1989), *The Emergence of the Monarchy in Israel: The Environmental and Socio-Economic Aspects*: JSOT 44, 43-74.
- (1992), *Ḥorvat Qimīt and the Southern Trade in the Late Iron Age II*: ZDPV 108, 156-170.
- (1995), *The Date of the Settlement of the Philistines in Canaan*: Tel Aviv 22, 213-239.
- (1996), *The Archaeology of the United Monarchy: an Alternative View*: Levant 28, 177-187.
- Fischer, Peter M. (1996), *Tall Abū al-Kharaz: The Swedish Jordan Expedition 1994, Fifth Season. Preliminary Excavation Report*: ADAJ 40, 101-110.
- Fischer, Peter M. – Herrmann, Georgina (1995), *A Carved Bone Object from Tell Abu al-Kharaz in Jordan: A Palestinian Workshop for Bone and Ivory?*: Levant 27, 145-163.
- Fischer, Peter M. – Keel, Othmar (1995), *The Saḥem Tomb. The Scarabs*: ZDPV 111, 135-150.
- Fitzgerald, G.M. (1930), *Beth Shan II. The Four Canaanite Temples of Beth Shan. Part II: The Pottery*, Philadelphia.
- Fowler, Jeaneane D. (1988), *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study* (JSOT. Suppl. Ser. 49).
- Frankel, Rafael (1991), *Har Mišpe Yamim – 1988/1989*: ESI 9, 100-102.

- Franken, Hendricus Jacobus – Steiner, Margarete Laura (1990), *Excavations in Jerusalem 1961-1967. Vol. II: The Iron Age Extramural Quarter on the South-East Hill* (British Academy Monographs in Archaeology 2), Oxford.
- Frevel, Christian (1989), „Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht...“. Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie: BN 47, 35-89.
- (1991), Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten: ZAW 103, 263-271.
- (1995), Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94), 2 Bde., Weinheim.
- Fritz, Volkmar (1980), Der Tempel Salomos im Licht der neueren Forschung: MDOG 112, 53-68.
- (1985), Einführung in die biblische Archäologie (Die Archäologie. Einführungen), Darmstadt.
- (1986), Vorbericht über die Ausgrabungen auf dem *Tell el-Orēme* am See Genezaret in den Jahren 1982-1985: ZDPV 102, 1-39.
- u.a. (1990), Kinneret. Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem *Tell el-Orēme* am See Genezaret 1982-85 (ADPV 15), Wiesbaden.
- Frohnhofen, Herbert (1990), Hg., Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus (Hamburger Theologische Studien 3), Hamburg.
- Gal, Zvi (1989), Hurbat Rosh Zayit. Biblical Cabul (Rëuben and Edith Hecht Museum. Catalogue no. 5), Haifa.
- (1990a), The Lower Galilee. Historical Geography in the Biblical Period, Tel Aviv (hebr.).
- (1990b), Khirbet Roš Zayit – Biblical Cabul. A Historical-Geographical Case: BA 53, 88-97.
- Galling, Kurt (1941), Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v. Chr. vornehmlich aus Syrien und Palästina. Ein Beitrag zur Geschichte der phönizischen Kunst: ZDPV 64, 121-202.
- (1977), Hg., Biblisches Reallexikon. 2., neugestaltete Auflage (HAT I/1), Tübingen.
- Garbini, Giovanni (1982), I sigilli del regno di Israele: OrAnt 21, 163-176.
- Garfinkel, Yosef (1984), The Distribution of Identical Seal Impressions and the Settlement Pattern in Judea before Sennacherib's Campaign: Cathedra 32 (July), 35-52 (hebr.).
- (1988), 2 Chr 11:5-10 Fortified Cities List and the *lmlk* Stamps – Reply to Nadav Na'aman: BASOR 271, 69-73.
- Garstang, John (1933), Jericho: City and Necropolis. Third Report: AAA 20, 3-42.
- Geertz, Clifford (1973), The Interpretation of Cultures. Selected Essays, New York.
- Gerstenberger, Erhard S. (1988), Jahwe – ein patriarchaler Gott?, Stuttgart etc.
- Gese, Hartmut (1970), Die Religionen Altsyriens, in: ders. – Maria Höfner – K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (Die Religionen der Menschheit 10,2), Stuttgart etc., 1-232.
- Geva, Shulamit (1980), A Neo-Assyrian Cylinder Seal from Beth Shan: Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University 12, 45-49.
- (1981), The Painted Sherd of Ramat Raḥel: IEJ 31, 186-189.
- Gilbert-Peretz, Diana (1996), Ceramic Figurines, in: Ariel/de Groot 1996, 29-84.
- Gilula, Mordechai (1979), To Yahweh Shomron and his Asherah: Shnaton 3, 129-137 (hebr.).XV-XVI (engl. summary).

- Gitin, Seymour (1990), Ekron of the Philistines. Part II: Olive-Oil Suppliers to the World: BAR 16, 33-42.59.
- (1993), Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron, in: *Biblical Archaeology Today*, 1990, Jerusalem, 248-258.
- (1997a), The Neo-Assyrian Empire and its Western Periphery: The Levant, with a Focus on Philistine Ekron, in: S. Parpola – R. Whiting (eds.), *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus project* (...), Helsinki, 88-103.
- Gitin, Seymour – Dothan, Trude (1987), The Rise and Fall of Ekron of the Philistines: BA 50, 197-222.
- Gitin, Seymour – Dothan, Trude – Naveh, Joseph (1997b), A Royal Dedicatory Inscription from Ekron: IEJ 47, 1-16.
- Giveon, Raphael (1971), *Les bédouins Shosou des documents égyptiens* (DMOA 18), Leiden.
- (1978), The Impact of Egypt on Canaan. Iconographical and Related Studies (OBO 20), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- (1983), An Inscription of Rameses III from Lachish: Tel Aviv 10, 176-177.
- (1985), Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum (OBO Series archaeologica 3), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- (1986), Remarks on the Tel Qarnayim Goddess: BN 33, 7-9.
- (1988), Scarabs from Recent Excavations in Israel (OBO 83), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Giveon, Raphael – Kertesz, Trude (1986), Egyptian Scarabs and Seals from Acco. From the Collection of the Israel Department of Antiquities and Museums, Freiburg Schweiz.
- Givon, Shmuel (1995), The Fifth Season of Excavation at Tel Harassim (Nahal Barkai) 1994. Preliminary Report\* 5, Tel Aviv.
- Glock, Albert E. (1978), Ta'anach, in: *Avi-Yonah/Stern 1978/IV*, 1138-1147.
- (1983), Texts and Archaeology at Tell Ta'annek: Berytus 31, 57-66.
- Glock, Alice – Bailey, Virginia E. (1988), *Minuscule Monuments of Ancient Art. Catalogue of Near Eastern Stamp and Cylinder Seals Collected by Virginia E. Bailey*, Madison/NJ.
- Goedicke, Hans (1975), *The Report of Wenamun (The Johns Hopkins Near Eastern Studies)*, Baltimore – London.
- Görg, Manfred (1981), Die Königstochter und die Leier: BN 14, 7-10.
- (1991), Jachin und Boas. Namen und Funktion der beiden Tempelsäulen, in: ders., *Aegyptiaca-Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel* (ÄAT 11), Wiesbaden, 79-98.
- Goldwasser, Orly (1991), A Fragment of an Hieratic Ostrakon from Tel Haror: Qadmoniot 24 (no. 93-94), 19 (hebr.).
- Goldwasser, Orly – Laor, Nathaniel (1991), The Allure of the Holy Glyphs (*sic!*): A Psycholinguistic Perspective on the Egyptian Script: GM 123, 37-51.
- Gophna, Ram – Sussmann, Varda (1969), A Middle Bronze Age Tomb at Barqai: 'Atiqot (Hebr. Ser.) 5, 1-13 (hebr.).
- Grant, Elihu (1929), Beth Shemesh (Palestine). Progress of the Haverford Archaeological Expedition. A Report of the Excavations Made in 1928, Haverford.
- (1931) Ain Shems Excavations (Palestine) (BKS 3), Haverford.
- (1932), Ain Shems Excavations (Palestine) 1928-1931, Part II (BKS 4), Haverford.
- (1934), Rumeileh. Being Ain Shems Excavations (Palestine). Vol. III (BKS 5), Haverford.

- Grant, Elihu – Wright, George Ernest (1938), *Ain Shems Excavations (Palestine). Part IV (Pottery) (BKS 7)*, Haverford.
- (1939), *Ain Shems Excavations (Palestine). Part V (Text) (BKS 8)*, Haverford.
- Gressmann, Hugo (<sup>2</sup>1927), *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin – Leipzig.
- Gubel, Eric (1985), *Notes on a Phoenician Seal in the Royal Museums for Art and History, Brussels. The Corpus Glyptica Phoenicia 1: OLP 16, 91-110.*
- (1986), Hg., *Les Phéniciens et le monde méditerranéen*, Bruxelles.
- (1987) *Phoenician Furniture. A Typology Based on Iron Age Representations with Reference to the Iconographical Context (Studia Phoenicia 7)*, Leuven.
- (1991a), *From Amathus to Zarephath and Back Again*, in: Frieda Vandenabeele – R. Laffineur, Hg., *Cypriote Terracottas. Proceedings of the First International Conference of Cypriote Studies [...]*, Brussels – Liège 131-138.
- (1991b), *Notes sur l'iconographie royale sigillaire*, in: *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Collezione di Studi Fenici 30/III)*, Roma, 913-922.
- Gunneweg, Jan – Perlman, Itzhaq – Meshel, Zeev (1985), *The Origin of the Pottery of Kuntillet 'Ajrud: IEJ 35, 270-283.*
- Guy, P.L.O. (1938), *Megiddo Tombs (OIP 33), 2 Bde.*, Chicago.
- Haag, Ernst (1985), Hg., *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 104)*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien.
- Hachlili, Rachel – Meshorer, Yaakov (1986), *Highlights from the Collection of the Rëuben and Edith Hecht Museum (Catalogue no. 1)*, Haifa.
- Hachmann, Rolf u.a. (1980), *Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Kāmid el-Lōz in den Jahren 1968 bis 1970 (SBA 22)*, Bonn.
- Hadley, Judith M. (1987a), *The Khirbet el-Qom Inscription: VT 37, 50-62.*
- (1987b), *Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud: VT 37, 180-213.*
- (1989), *Yahweh's Asherah in the Light of Recent Discovery (unpubl. Ph.D. diss., Cambridge University)*, Cambridge.
- Hahn, Joachim (1981), *Das „Goldene Kalb“. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels (EHS XXIII/154)*, Frankfurt am Main – Bern.
- Hamilton, R.W. (1935), *Excavations at Tell Abu Hawam: QDAP 4, 1-69.*
- Hammond P.C. (1957), *A Note on two Seal Impressions from Tell es-Sultān: PEQ, 68-69.*
- Haran, Menahem (1989), *The Priestly Blessing on Silver Plaques: The Significance of the Discovery at Ketef Hinnom: Cathedra 52, July 1989, 77-89.*
- Helck, Wolfgang (1962), *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. (ÄA 5)*, Wiesbaden.
- (1971), *Betrachtungen zur Großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten (RKAMW 2)*, München – Wien.
- (1975), *Art. Beischläferin: LdÄ I, 684-686.*
- Hermay, A. (1986), *Art. Bes (Cypri et in Phoenicia): LIMC II/1, 108-112.*
- Herr, Larry G. (1978), *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals (HSM 18)*, Missoula/Mont.
- Herrmann, Christian (1994), *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament (OBO 138)*, Freiburg Schweiz und Göttingen.



- Herzog, Zeev – Rapp, Jr., George – Negbi, Ora (1989), *Excavations at Tel Michal, Israel* (Tel Aviv University, Publications of the Institute of Archaeology 8), Minneapolis und Tel Aviv.
- Hess, Richard S. (1989), *Cultural Aspects of Onomastic Distribution in the Amarna Texts*: UF 21, 208-216.
- Hestrin, Ruth (1987a), *The Lachish Ewer and the Asherah*: IEJ 37, 212-223.
- Hestrin, Ruth (1987b), *The Cult Stand from Ta'anach and its Religious Background*, in: E. Lipiński, Hg., *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.* (Studia Phoenicia 5), Leuven, 61-77.
- (1991), *Understanding Asherah – Exploring Semitic Iconography*: BAR 17/5, 50-59.
- Hestrin, Ruth – Dayagi-Mendels, Michal (1979), *Inscribed Seals. First Temple Period. Hebrew, Ammonite, Moabite, Phoenician and Aramaic. From the Collections of the Israel Museum and the Israel Department of Antiquities and Museums* (Israel Museum Catalogue), Jerusalem.
- Higginbotham, Carolyn (1994), *The Egyptianization of Ramesside Palestine* (PhD diss. Johns Hopkins University, Baltimore), Ann Arbor.
- (1996), *Elite Emulation and Egyptian Governance in Ramesside Canaan*: TA 23, 154-169.
- Hillers, Delbert R. (1970), *The Goddess with the Tambourine. Reflections on an Object from Taanach*: CTM 41, 94-107.
- Hölbl, Günther (1989), *Ägyptische Kunstelemente im phönikischen Kulturkreis des 1. Jahrtausends v. Chr.: Zur Methodik ihrer Verwendung*: Or. N.S. 58, 318-325.
- Hoffmann, Hans-Detlef (1980), *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (ATHANT 66), Zürich.
- Hofstee, Wim (1986), *The Interpretation of Religion. Some Remarks on the Work of Clifford Geertz*, in: H.G. Hubbeling – H.G. Kippenberg, Hg., *On Symbolic Representation of Religion*, Berlin/New York, 70-83.
- Hoftijzer, Jacob (1986), *Die Inschrift von Deir 'Alla*: TUAT II/1, 138-148.
- Hoftijzer, Jacob – van der Kooij, Gerrit (1976), *Aramaic Texts from Deir 'Alla* (DMOA 19), Leiden.
- (1991), Hg., *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21-24 August 1989*, Leiden.
- Holladay, J.S. (1987), *Religion in Israel and Judah under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach*, in: Miller u.a. 1987, 249-299.
- Holland, T.A. (1977), *A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines, with Special Reference to Jerusalem: Cave 1: Levant 9*, 121-155.
- Homès-Frédéricq, Dominique (1987), *Possible Phoenician Influences in Jordan in the Iron Age*, in: A. Hadidi, Hrsg., *Studies in the History and Archaeology of Jordan III*, Amman, 89-96.
- Horn, Siegfried H. (1962), *An Early Aramaic Seal with an Unusual Design*: BASOR 167, 16-18.
- (1966), *Scarabs and Scarab Impressions from Shechem II*: JNES 25, 48-65.
- (1973), *Scarabs and Scarab Impressions from Shechem III*: JNES 32, 281-289.
- Hornung, Erik (1971), *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt.
- Hornung, Erik – Staehelin, Elisabeth (1976), *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen* (Ägyptische Denkmäler in der Schweiz 1), Mainz.
- Hübner, Ulrich (1986), *Aegyptiaca vom Tell el-'Orême*: SBFLA 36, 253-264.

- (1989a), Das Fragment einer Tonfigurine vom *Tell el-Milh*. Überlegungen zur Funktion der sog. Pfeilerfigurinen in der israelitischen Volksreligion: ZDPV 105, 47-55.
  - (1989b), Schweine, Schweineknochen und ein Speiseverbot im alten Israel: VT 39, 225-236.
  - (1993), Das ikonographische Repertoire der ammonitischen Siegel und seine Entwicklung, in: Sass/Uehlinger 1993, 130-160.
  - (1994), Die Münzprägungen Palästinas in alttestamentlicher Zeit: Trumah. Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 4 (1994) 119-145.
- Ibrahim, Moawiyah M. (1983), Siegel und Siegelabdrücke aus Saḡab: ZDPV 99, 43-53.
- Ibrahim, Moawiyah M. – van der Kooij, Gerrit (1991), The Archaeology of Deir ‘Alla Phase IX, in: Hoftijzer/van der Kooij 1991, 16-29.
- Insley Green, Christine (1987), The Temple Furniture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqāra 1964-1976 (Fifty-Third Excavation Memoir of the Egypt Exploration Society), London.
- Ishida, Tomoo (1982), Hg., Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays, Tokyo und Winona Lake.
- Israel, Felice (1990), Note ammonite II: La religione degli Ammoniti attraverso le fonti epigrafiche: SMSR 56, 307-337.
- Isserlin, B.S.J. (1957), Israelite and pre-Israelite Place-Names in Palestine: PEQ 89, 133-144.
- Jackson, Kent P. (1983), Ammonite Personal Names in the Context of the West Semitic Onomasticon, in: Meyers/O’Connor 1983, 507-521.
- Jaeger, Bertrand (1982), Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperré (OBO Series archaeologica 2), Fribourg Suisse und Göttingen.
- Jakob-Rost, Liane (1975), Die Stempelsiegel im Vorderasiatischen Museum. Staatliche Museen zu Berlin, Berlin.
- James, Frances W. (1966), The Iron Age at Beth Shan (Museum Monographs), Philadelphia.
- Janowski, Bernd (1989), Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament. Band I: Alter Orient (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn.
- (1991), Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: D.R. Daniels – U. Gießmer – M. Rösel, Hg., Ernten, was man sät (FS K. Koch), Neukirchen-Vluyn, 231-264.
- Jaroš, Karl (1980), Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3: ZAW 92, 204-215.
- Jeremias, Jörg (1993), Thron oder Wagen? Eine außergewöhnliche Terrakotte aus der späten Eisenzeit in Juda, in: W. Zwickel, Hg., Biblische Welten (FS M. Metzger; OBO 123), Freiburg Schweiz und Göttingen, 40-59.
- Johns, C.N. (1933), Excavations at ‘Atlit (1930-1931): The South-Eastern Cemetery: QDAP 2, 41-104.
- Jüngling, Hans-Winfried (1994), „Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?“ Zu einer Doppelmetapher der religiösen Sprache; in: W. Dietrich – M.A. Klopfenstein, Hg., Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg Schweiz und Göttingen, 365-386.

- Kamlah, Jens (1993), *Tell el-Fuḥḥār (Zarqu?)* und die pflanzenhaltende Göttin in Palästina. Ergebnisse des *Zeraqōn-Surveys* 1989: ZDPV 109, 101-127.
- Kantor, Helene J. (1962), A Bronze Plaque with Relief Decoration from Tell Tainat: JNES 21, 93-117.
- Keel, Othmar (1973), Das Vergraben der „fremden Götter“ in Genesis XXXV, 4b: VT 23, 305-336.
- (1974), Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament. Ikonographische Studien zu Jos 8,18-26; Ex 17,8-13; 2 Kön 13,14-19 und 1 Kön 22,11 (OBO 5), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- (1975), Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs: VT 25, 413-469.
- (1977a), Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestäts-schilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart.
- (1977b), Vögel als Boten. Studien zu Ps 68,12-14, Gen 8,6-12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56,1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube (OBO 14), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- (1978), Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen.
- (1979), Wer zerstörte Sodom?: ThZ 35, 10-17.
- (1980a), Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs (OBO 33), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- (1980b), Hg., Monotheismus im Alten Israel und in seiner Umwelt (BiBe 14), Fribourg.
- (1981), Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forde-rungen von Deuteronomium 6,8f. und Par., in: P. Casetti – O. Keel – A. Schenker, Hg., *Mélanges Dominique Barthélemy. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire* (OBO 38), Freiburg Schweiz und Göttingen, 159-240.
- (1982), Der Pharao als „Vollkommene Sonne“: Ein neuer ägypto-palästinischer Skarabäentyp, in: Sara Israelit-Groll, Hg.in, *Egyptological Studies (ScrHie 28)*, Jerusalem, 406-530.
- (\*1984), Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Neukirchen-Vluyn und Zürich (\*1972).
- (1984), Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), Stuttgart.
- u.a. (1984) = O.K. – Max Küchler – Christoph Uehlinger, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer. Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Einsiedeln – Zürich – Köln und Göttingen.
- (1986), Das Hohelied (ZBK.AT 18), Zürich.
- u.a. (1989) = O.K. – Hildi Keel-Leu – Silvia Schroer, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II (OBO 88), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- u.a. (1990) = O.K. – Menachem Shual – Christoph Uehlinger, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop (OBO 100), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- (1992), Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- (1994), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Bd. IV (OBO 135), Freiburg Schweiz und Göttingen.

- (1995a), *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung* (OBO.SA 10), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- (1995b), *Der zu hohe Preis der Identität oder von den schmerzlichen Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und kanaanäischer Religion*; in: M. Dietrich – O. Loretz, Hg., *Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung I. Ugarit und seine altorientalische Umwelt*, Münster, 95-113.
- (1997a), *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Bd. I: Von Tell Abu Farag bis 'Atlit* (OBO.SA 13), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- (1997b), *David's „Tanz“ vor der Lade: BiKi 51*, 11-14.
- (1997c), *Leben aus dem Wort Gottes? Vom Anspruch und vom Umgang mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments*; in: A. Schifferle, Hg., *Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit* (FS L. Karrer), Freiburg i.Br., 95-109.
- (1998), *Goddesses and Trees. New Moon and Yahweh. Two Natural Phenomena in Ancient Near Eastern Art and in the Hebrew Bible* (JSOT Suppl.), Sheffield.
- Keel, Othmar – Küchler, Max (1982), *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer. Bd. 2: Der Süden, Einsiedeln – Zürich – Köln und Göttingen*.
- Keel, Othmar – Schroer, Silvia (1985), *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel I* (OBO 67), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Keel, Othmar – Uehlinger, Christoph (1990), *Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlungen des Biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz, Mainz am Rhein*.
- Keel-Leu, Hildi (1989), *Die frühesten Stempelsiegel Palästinas. Von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jahrtausends*, in: Keel u.a. 1988, 1-38.
- (1991), *Vorderasiatische Stempelsiegel. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz* (OBO 111), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Kelm, George L. – Mazar, Amihai (1990), *Tel Batash (Timnah) Excavations: Third Preliminary Report, 1984-1989: BASOR.S 27*, 47-67.
- Kelso, James L. u.a. (1968), *The Excavation of Bethel (1934-1960)* (AASOR 39), Cambridge, Mass.
- Kempinski, Aharon (1975), *Art. Bet Shean*, in: *Avi-Yonah/Stern 1975/I*, 207-215.
- (1989a), *Megiddo. A City-State and Royal Centre in North Israel* (Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 40), München.
- (1989b), *Reconstructing the Canaanite Temple Tower: ErIs 20*, 82-85 (hebr.). 196\*-197\*.
- Kenyon, Kathleen M. u.a. (1960), *Excavations at Jericho. Vol. I, Jerusalem*.
- u.a. (1965), *Excavations at Jericho. Vol. II, Jerusalem*.
- King, Ursula (1991), *Der feministische Aufbruch und die Ökumene: Orientierung 55*, 139-143.
- Kletter, Raz (1996), *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah* (BAR International Series 636), Oxford.
- Klingbeil, Martin (1992), *Syro-Palestinian Stamp Seals from the Persian Period: The Iconographic Evidence: JNSL 18*, 95-124.
- Knauf, Ernst Axel (1984), *Yahwe: VT 34*, 467-472.
- (1988a), *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabians am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* (ADPV 10), Wiesbaden.

- (1988b), Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels. „Das Bockchen in der Milch seiner Mutter“: *Biblica* 69, 153-169.
- (1988c), Hiobs Heimat: *WdO* 19, 65-83.
- (1990a), Der Staat als Männerbund – Religionsanthropologische Aspekte der politischen Evolution, in: Gisela Völger – Karin von Welck, Hg.innen, *Männerbünde – Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich*, Köln, Bd. 1, 11-22.
- (1990b), War "Biblisch-Hebräisch" eine Sprache? Empirische Gesichtspunkte zur linguistischen Annäherung an die Sprache der althebräischen Literatur: *ZAH* 3, 11-23.
- (1991), From History to Interpretation, in: Diana V. Edelman, Hg.in, *The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past (JSOT. Suppl. Ser. 127)*, Sheffield, 26-64.
- Koch, Klaus (1988), Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem: *UF* 20, 97-120.
- (1991), Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus, in: ders., *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (Gesammelte Aufsätze Bd. 1)*, Neukirchen-Vluyn, 25-64.
- Kochavi, Moshe (1972), Tel Aphek (Ras el-Ain) [Notes and News]: *IEJ* 22, 238-239.
- (1989), Aphek-Antipatris. Five Thousand Years of History, Tel Aviv.
- (1990), Aphek in Canaan. The Egyptian Governor's Residency and its Finds, Jerusalem.
- Köckert, Matthias (1991), Art. Gott der Väter: *NBL* I, 915-919.
- Königsweg (1987) = *Der Königsweg. 9000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien und Palästina*, Mainz am Rhein.
- Kohn-Roelin, Johanna (1991), Antijudaismus – die Kehrseite jeder Christologie?, in: Doris Strahm – Regula Strobel, Hg.innen, *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg – Luzern, 65-80.
- Korpel, Marjo C.A. (1989), The Poetic Structure of the Priestly Blessing: *JSOT* 45, 3-13.
- (1990), A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine (*Ugaritisch-Biblische Literatur* 8), Münster.
- Kottsieper, Ingo (1988), Papyrus Amherst 63 – Einführung, Text und Übersetzung von 12,11-19, in: O. Loretz, *Die Königspsalmen. Die altorientalisch-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht. Teil 1: Ps 20, 21, 72, 101 und 144. Mit einem Beitrag von I. Kottsieper zu Papyrus Amherst (Ugaritisch-Biblische Literatur* 6), Münster, 55-75.
- Krebernik, Manfred – Seidl, Ursula (1997), Ein Schildbeschlag mit Bukranion und alphabetischer Inschrift: *ZA* 87, 101-111.
- Kruchten, Jean-Marie (1982), Convention et innovation dans un texte royal du début de l'époque ramesside: La stèle de l'an 1 de Séthi I<sup>er</sup> découverte à Beith-Shan (*Musée archéologique de Jérusalem*, n° S. 884): *AIPh* 26, 21-62.
- Kuan, Jeffrey K. (1990): Third Kingdoms 5.1 and Israelite-Tyrian Relations During the Reign of Solomon: *JSOT* 46, 31-46.
- Kühne, Hartmut (1980), Das Nordost-Tor von Tell Mumbāqat in: J.-C. Margueron, Hg., *Le Moyen Euphrate. Zone de contacts et d'échanges (Université des sciences humaines de Strasbourg. Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques* 5), Leiden, 203-215.
- Kyrieleis, H. – Röllig, Wolfgang (1988), Ein altorientalischer Pferdeschmuck aus dem Heraion von Samos: *MDAI.A* 103, 35-75.

- Lamon, Robert S. – Shipton, G.M. (1939), *Megiddo I. Seasons of 1925-34. Strata I-V* (OIP 42), Chicago.
- Lang, Bernhard (1981), *Die Jahwe-allein-Bewegung*, in: ders., Hg., *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München, 47-83.
- Lang, Bernhard (1983), *Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology* (Social World of Biblical Antiquity Series 2), Sheffield und Decatur/GA.
- (1991), Art. Gott: NBL I, 904-915.
- Lapp, Paul W. (1967), *The 1966 Excavation at Tell Ta'anek*: BASOR 185, 2-39.
- (1969), *The 1968 Excavations at Tell Ta'anek*: BASOR 195, 2-49.
- Leclant, Jean (1980), *A propos des étuis porte-amulettes égyptiens et puniques*, in: *Oriental Studies presented to B.S.J. Isserlin*, Leiden 1980, 101-107.
- Legge, G. Francis (1905), *The Magic Ivories of the Middle Empire*: PSBA 27, 130-152.
- Leith, Mary Joan Winn (1990), *Greek and Persian Images in Pre-Alexandrine Samaria: The Wādi ed-Dāliyah Seal Impressions* (Ph.D. diss. Harvard University), Cambridge MA (University Microfilms no. 9035612).
- Lemaire, André (1976), *Prières en temps de crise: les inscriptions de Khirbet Beit Lei*: RB 83, 558-568.
- (1977), *Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Asherah de Yhwh*: RB 84, 595-608.
- (1981), *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39), Fribourg und Göttingen.
- (1984a), *Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntilet 'Ajrud*: *Studi Epigrafici e Linguistici* 1, 131-143.
- (1984b), *Who or What Was Yahweh's Asherah?*: BAR 10/6, 42-51.
- (1985), *Les inscriptions de Deir 'Alla et la littérature araméenne antique*: CRAI 1985, 270-285.
- (1986a), *Divinités égyptiennes dans l'onomastique phénicienne*, in: Claudine Bonnet u.a., Hg., *Religio Phoenicia* (Studia Phoenicia 4 = Collection d'études classiques 1), Namur, 87-98.
- (1986b), *Nouveaux sceaux nord-ouest sémitiques*: Syria 63, 305-325.
- (1988), *Recherches actuelles sur les sceaux nord-ouest sémitiques*: VT 38, 220-230.
- (1990a), *Trois sceaux inscrits inédits avec lion rugissant*: *Semitica* 39 (Homages à Maurice Sznycer, II), 13-22.
- (1990b), *'BS'L: Anthroponyme Hébreu fantôme?*: ZAH 3, 212-213.
- (1991a) *Les inscriptions sur plâtre de Deir 'Alla et leur signification historique et culturelle*, in: Hofijzer/van der Kooij 1991, 33-57.
- (1991b), *Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique*: *Semitica* 40, 39-54.
- (1993), *Les critères non-iconographiques de classement des sceaux nord-ouest sémitiques inscrits*, in: Sass/Uehlinger 1993, 1-26.
- (1995a), *Recherches sur les ateliers sigillaires jordaniens au Fer II*: SHAJ V, 479-488.
- (1995b), *Name of Israel's Last King Surfaces in a Private Collection*: BAR 21/6, 49-52.
- (1997), *D'Édom à l'Idumée et à Rome*, in: A. Serandour (éd.), *Des Sumériens aux Romains d'Orient. La perception géographique du monde* (Antiquités Sémitiques II), Paris, 81-103.

- Levenson, Jon D. (1985), Is There a Counterpart in the Hebrew Bible to New Testament Antisemitism: *Journal of Ecumenical Studies* 22 (1985) 244-260.
- Levy, Shalom – Edelman, Gershon (1972), Cinq années de fouilles à Tel 'Amal (Nir David): *RB* 79, 325-367.
- Liebowitz, Harold A. (1977), Bone and Ivory Inlay from Syria Palestine: *IEJ* 27, 89-97.
- (1980), Military and Feast Scenes on Late Bronze Palestinian Ivories: *IEJ* 30, 162-169.
- (1987), Late Bronze II Ivory Work: Evidence of a Cultural Highpoint: *BASOR* 265, 3-24.
- Linder, Elisha (1973), A Cargo of Phoenico-Punic Figurines: *Archaeology* 26, 182-187.
- Lipiński, Edward (1972), Aṭirat in Ancient Arabia, in *Babylon and in Ugaritic: Her Relation to the Moon-God and the Sun-Goddess*: *OLP* 3, 101-119.
- (1986), The Syro-Palestinian Iconography of Woman and Goddess (Review Article): *IEJ* 36, 87-96.
- (1996), Egypto-Canaanite Iconography of Reshef, Ba'al, Ḥoron, and Anat: *CdE* 71, 254-262.
- Lods, M., Autel ou réchaud? A propos du „brûle-parfums“ de Taanak: *RHR* 55 (no. 109), 129-147.
- Lohfink, Norbert (1985), Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel, in: *Haag* 1985, 9-25.
- (1992), Ein Wolkenspalt. Neue Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Israels: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7, 387-398.
- Loretz, Oswald (1989), 'Anat-Aschera (Hos 14,9) und die Inschriften von Kuntillet 'Ajrud: *Studi Epigrafici e Linguistici* 6, 57-65.
- (1990), Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt.
- Loud, George (1939), *The Megiddo Ivories* (OIP 52), Chicago.
- u.a. (1948), *Megiddo II. Seasons of 1935-1939* (OIP 62), 2 Bde., Chicago.
- Macalister, Robert Alexander Stewart (1912), *The Excavation of Gezer. 1902-1905 and 1907-1909*, 3 Bde., London.
- Machule, Dittmar u.a. (1987), *Ausgrabungen in Tall Munbāqa 1985*: *MDOG* 119, 73-134.
- (1989), *Ausgrabungen in Tall Munbāqa 1987*: *MDOG* 121, 65-77.
- u.a. (1990), *Ausgrabungen in Tall Munbāqa 1988*: *MDOG* 122, 9-42.
- Mackenzie, Duncan (1912-1913), *Excavations at Ain Shems, April to July, 1912*: *PEFA* 2, 1-100.
- Maier, III, Walter A. (1986), 'Ašerah: Extrabiblical Evidence (HSM 37), Atlanta/GA.
- Malaise, Michel (1989), Bès et Béset: métamorphoses d'un démon et naissance d'une démonne dans l'égypte ancienne, in: J. Ries – H. Limet, Hg., *Anges et démons (Homo religiosus 14)*, Louvain-la-Neuve, 53-70.
- (1990), Bès et les croyances solaires, in: Sarah Israelit-Groll, Hg., *Studies in Egyptology. Presented to Miriam Lichtheim, Jerusalem*, 680-729.
- Mallet, Joël (1974), Tell el-Fārah près de Naplouse. Remarques sur la tombe A et le cylindre-sceau F 140: *RB* 81, 423-431.
- (1988), Tell el-Fārah II, 2. Le Bronze moyen. Stratigraphie des vestiges du Bronze moyen II (1<sup>re</sup> moitié du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C.) dans les chantiers

- principaux II nord et IV (Ed. Recherche sur les Civilisations. Mémoire no. 66), Paris.
- Margalit, Baruch (1989), Some Observations on the Inscription and Drawing from Khirbet el-Qôm: VT 39, 371-378.
- (1990), The Meaning and Significance of Asherah: VT 40, 264-297.
- Margueron, Jean (1976), „Maquettes“ architecturales de Meskéné-Emar: Syria 53, 193-232.
- (1982), Les maquettes, in: D. Beyer, Hg., Meskéné-Emar. Dix ans de travaux, 1972-1982, Paris, 87-94.
- Markoe, Glenn (1985), Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean (University of California Publications. Classical Studies 26), Berkeley – Los Angeles – London.
- Martin, Geoffrey Thorndike (1971), Egyptian Administrative and Private-Name Seals. Principally of the Middle Kingdom and Second Intermediate Period, Oxford.
- Matouk, Fouad Selim (1977), Corpus du scarabée égyptien II. Analyse thématique, Beyrouth.
- May, Herbert G. (1934-1935), An Inscribed Jar from Megiddo: AJSL 50, 10-14.
- (1935), Material Remains of the Megiddo Cult (OIP 26), Chicago.
- Mayer-Opificius, Ruth (1984), Die geflügelte Sonne. Himmels- und Regendarstellungen im alten Vorderasien: UF 16, 189-236.
- Mazar, Amihai (1980), Excavations at Tell Qasile. Part I: The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects (Qedem 12), Jerusalem.
- (1982), The „Bull Site“ – An Iron Age I Open Cult Place: BASOR 247, 27-42.
- (1985a) Excavations at Tell Qasile. Part Two: The Philistine Sanctuary: Various Finds, the Pottery, Conclusions, Appendixes (Qedem 20), Jerusalem.
- (1985b), Pottery Plaques Depicting Goddesses Standing in Temple Facades: Michmanim 2, 5-18.
- (1986) Excavations at Tell Qasile, 1982-1984: Preliminary Report: IEJ 36, 1-15.
- (1990a), Archaeology of the Land of the Bible. 10,000-586 B.C.E. (The Anchor Bible Reference Library), New York etc.
- (1990b), Iron Age I and II Towers at Giloh and the Israelite Settlement: IEJ 40, 77-101.
- (1997), Iron Age Chronology: A Reply to I. Finkelstein: Levant 29, 157-167.
- Mazar, Benjamin (1967), A Philistine Seal from Tel Qasile: BIES 31, 64-67 (hebr.).
- Mazar, Benjamin – Dunayevski, Immanuel (1964), En-Gedi. Third Season of Excavations. Preliminary Report: IEJ 14, 121-130.
- (1967) En-Gedi: The Fourth and Fifth Seasons of Excavations (Preliminary Report): IEJ 17, 133-143.
- Mazar, Eilat (1979), Archaeological Evidence for the „Cows of Bashan who are in the Mountain of Samaria“, in: Festschrift Rëuben Hecht, Jerusalem, 151-157.
- Mazar, Eilat – Mazar, Benjamin (1989), Excavations in the South of the Temple Mount. The Ophel of Biblical Jerusalem (Qedem 29), Jerusalem.
- McCarter, Peter Kyle (1987), Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data, in: Miller u.a. 1987, 137-155.
- McCown, Chester Charlton (1947), Tell en-Naşbeh. Excavated under the Direction of the Late William Frederic Badè. Vol. I: Archaeological and Historical Results, Berkeley – New Haven.
- McGovern, P.E. (1985), Late Bronze Palestinian Pendants. Innovation in a Cosmopolitan Age (JSOT/ASOR Monograph Series 1), Sheffield.



- McKay, J. (1973), *Religion in Judah under the Assyrians 732-609 BC* (SBT II/26), London.
- Menant, Joachim (1888), *Collection de Clercq. Catalogue méthodique et raisonné. I. Cylindres orientaux*, Paris.
- Merhav, Rivka (1985), The Stele of the „Serpent Goddess“ from Tell Beit Mirsim and the Plaque from Shechem Reconsidered: *The Israel Museum Journal* 4, 27-42.
- Merlo, Paolo (1995), L' Ašerah di Yhwh a Kuntilet 'Ajrud. Rassegna critica degli studi e delle interpretauioni: *SEL* 11, 21-55.
- (1997), Note critiche su alcune presunte iconografie della dea Ašera: *SEL* 14, 43-63.
- Meshel, Zeev (1978), Kuntillet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai (Israel Museum Catalogue no. 175), Jerusalem.
- (1979), Did Yahweh Have a Consort? The New Religious Inscriptions from the Sinai: *BAR* 5/2, 24-35.
- (1993), Art Ḥorvat Teman, in: Ephraim Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Jerusalem, 1458-1464*.
- Mettinger, Tryggve N.D. (1982), YHWH Sabaoth – the Heavenly King on the Cherubim Throne, in: Ishida 1982, 109-138.
- (1995), No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context (ConBOT 42), Stockholm.
- Metzger, Martin (1985), *Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Thron-darstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament* (AOAT 15), 2 Bde., Kevelaer und Neukirchen-Vluyn.
- Meyers, Carol (1978), *Roots of Restriction: Women in Early Israel*: *BA* 41, 91-103.
- Meyers, Carol (1987), A Terracotta at the Harvard Semitic Museum and Disc-holding Female Figures Reconsidered: *IEJ* 37, 116-122.
- (1988), *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, New York – Oxford.
- (1989), Women and the Domestic Economy of Early Israel, in: Barbara S. Lesko, Hg.in, *Women's Earliest Records. From Ancient Egypt and Western Asia* (Brown Judaic Studies 166), Atlanta/GA, 265-278.
- (1991), Of Drums and Damsels: Women's Performance in Ancient Israel: *BA* 54, 16-27.
- Meyers, Carol L. – O'Connor, Michael (1983), Hg., *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of D.N. Freedman [...]* (American Schools of Oriental Research Special Volume Series 1), Winona Lake, Ind.
- Mildenberg, Leo (1998), *Vestigia Leonis. Studien zur antiken Numismatik Israels, Palästinas und der östlichen Mittelmeerwelt*, hg. von U. Hübner und E.A. Knauf (NTOA 36), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Millard, Alan R. (1972), An Israelite Royal Seal?: *BASOR* 208, 5-9.
- (1980-1983), Art. Königssiegel: *RLA* VI, 135-140.
- (1980), Yw and yhw Names: *VT* 30, 208-212.
- (1985), 'BGD... – Magic Spell or Educational Exercise?: *Erls* 18, 39\*-42\*.
- (1991), Texts and Archaeology: Weighing the Evidence. The Case of King Solomon: *PEQ* 123, 19-27.

- Miller, J. Maxwell (1991), Solomon: International Potentate or Local King?: PEQ 123, 29-31.
- Miller, Patrick D. (1970), Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew: UF 2, 177-186.
- (1980), El, The Creator of Earth: BASOR 239, 43-46.
- (1981), Psalms and Inscriptions, in: Congress Volume Vienna, 1980 (VT.S 32), Leiden, 311-332.
- (1986), The Absence of the Goddess in Israelite Religion: HAR 10, 239-248.
- (1987), Cosmology and World Order in the Old Testament. The Divine Council as Cosmic-Political Symbol: Horizons in Biblical Theology 9, 53-78.
- u.a. (1987) = P.D. M. – P.D. Hanson – S.D. McBride, Hg., Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. Cross, Philadelphia.
- Miron, Renate (1982), Die Kleinfunde aus dem Bereich des „spätbronzezeitlichen“ Heiligtums, in: R. Hachmann u.a., Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Kamid el-Löz in den Jahren 1971 bis 1974 (SBA 32), Bonn, 31-35.
- Misch-Brandl, Osnat (1997), New Antiquities. Recent Discoveries from Archaeological Excavations in Israel (Israel Museum catalogue no. 402), Jerusalem.
- Mittmann, Siegfried (1976), Amos 3,12-15 und das Bett der Samariter: ZDPV 92, 149-167.
- (1981), Die Grabinschrift des Sängers Uriahu: ZDPV 97, 139-152.
- (1989), A Confessional Inscription from the Year 701 BC Praising the Reign of Yahweh: Acta Academica. Journal for Human Sciences Research (Bloemfontein) 21/3, 15-38.
- Mommsen, H./Perlman, I./Yellin J. (1984), The Provenience of the *lmlk* Jars: IEF 34, 89-113.
- Montet, Pierre (1933), Les nouvelles fouilles de Tanis (1929-1932) (PFLUS II/10), Paris.
- de Moor, Johannes C. (1987), An Anthology of Religious Texts from Ugarit (Nisaba 16), Leiden.
- (1990), The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism (BETHl 91), Leuven.
- Moorey, Peter Roger Stuart – Fleming, Stuart (1984), Problems in the Study of the Anthropomorphic Metal Statuary from Syro-Palestine before 330 B.C. (with a check-list and analyses of examples in the Ashmolean Museum, Oxford): Levant 16, 67-90.
- Moortgat, Anton (1940), Vorderasiatische Rollsiegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst, Berlin.
- Moortgat-Correns, Ursula (1988), Ein Kultbild Ninurtas aus neuassyrischer Zeit: AfO 35, 117-135.
- Motzki, H. (1975), Ein Beitrag zum Problem des Stierkultes in der Religionsgeschichte Israels: VT 25, 470-485.
- Müller, Hans-Peter (1982), Die aramäische Inschrift von Deir ‘Allā und die älteren Bileamsprüche: ZAW 94, 214-244.
- (1988), Begriffe menschlicher Theomorphie. Zu einigen cruces interpretum in Hld 6,10: ZAH 1, 112-121.
- (1989), Art. עֲשֹׂרֶת *‘šrt* (*‘aštoræt*): ThWAT VI, 453-463.
- (1991), Die Sprache der Texte von Tell Deir ‘Allā im Kontext der nordwestsemitischen Sprachen mit einigen Erwägungen zum Zusammenhang der schwachen Verbalklassen: ZAH 4, 1-31.

- Müller-Winkler, Claudia (1987), *Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk (OBO Series archaeologica 5), Freiburg Schweiz und Göttingen.*
- Mulder, M.J. (1989), Solomon's Temple and YHWH's Exclusivity: OTS 25, 49-62.
- Muyldermans, Robert (1989), Two Banquet Scenes in the Levant: A comparison between the Ahiiram sarcophagus from Byblos and a North Syrian pyxis found at Nimrud, in: *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in Honorem L. VandenBerghe*, Gent, I, 393-407.
- NAAG (1991) = *Ancient Art of the Mediterranean World & Ancient Coins (Numismatic & Ancient Art Gallery. Catalogue N° 7)*, Zürich.
- Na'aman, Nadav (1991), The Kingdom of Judah under Josiah: Tel Aviv 18, 3-71.
- Na'aman, Nadav – Finkelstein, Israel (1990), Hg., *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel (FS M. Kochavi)*, Jerusalem (hebr.).
- Na'aman, Nadav – Zadok, Ran (1988), Sargon II's Deportations to Israel and Philistia (716-708 B.C.): JCS 40,36-46.
- Naumann, Rudolf (1955), *Die Architektur Kleinasiens*, Tübingen.
- Naveh, Joseph (1963), Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave: IEJ 13, 235-256.
- (1979), Graffiti and Dedications: BASOR 235, 27-30.
- Negbi, Ora (1970), The Hoards of Goldwork from Tell el-'Ajjul (*Studies in Mediterranean Archaeology* 25), Göteborg.
- (1974), The Continuity of the Canaanite Bronzework of the Late Bronze Age into the Early Iron Age: Tel Aviv 1, 159-172.
- (1976), Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines, Tel Aviv.
- (1989), The Metal Figurines, in: Yadin 1989, 348-362.
- Nelson, Harold H. u.a. (1930), Earlier Historical Records of Ramses III. Medinet Habu I (OIP 8), Chicago.
- (1932), Later Historical Records of Ramses III. Medinet Habu II (OIP 9), Chicago.
- Niehr, Herbert (1990), Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190), Berlin – New York.
- Nougayrol, Jean (1939), *Cylindres-sceaux et empreintes de cylindres trouvés en Palestine (BAH 33)*, Paris.
- Nougayrol, Jean – Amiet, Pierre (1962), Le sceau de Sumirapa roi de Tuba: RA 56, 169-174.
- O'Dwyer Shea, Michael (1983), The Small Cuboid Incense-Burner of the Ancient Near East: Levant 15, 76-109.
- Ohata, Kiyoshi (1970), Tel Zeror III. Report of the Excavation, Third Season 1966, Tokyo.
- Olyan, Saul M. (1987a), Some Observations Concerning the Identity of the Queen of Heaven: UF 19, 161-174.
- (1987b), The Cultic Confessions of Jer 2,27a: ZAW 99, 254-259.
- (1988), Asherah and the Cult of Yahweh in Israel (SBLMS 34), Atlanta/GA.
- Opificius, Ruth (1961), Das altbabylonische Terrakottarelieft (UAVA 2), Berlin.

- Orchard, Jeremy J. (1967), *Equestrian Bridle-Harness Ornaments. Catalogue & Plates* (Ivories from Nimrud I:2), London.
- Oren, Eliezer (1978), Art. esh-Sharia'a Tell (Tel Sera'), in: Avi-Yonah/Stern 1978/IV, 1059-1069.
- u.a. (1991), Tell Haror after Six Seasons: Qadmoniot 24 (no. 93-94), 2-19 (hebr.).
- Ornan, Tallay (1986), *A Man and His Land. Highlights from the Moshe Dayan Collection* (The Israel Museum Catalogue no. 270), Jerusalem.
- (1990), *Studies in Glyptics from the Land of Israel and Transjordan. Assyrian, Babylonian and Achaemenid Cylinder Seals from the 1st Half of the 1st Millennium B.C.E.* (unpubl. M.A. thesis, Hebrew University. Institute of Archaeology), Jerusalem (hebr.).
- (1993), The Mesopotamian Influence on West Semitic Inscribed Seals: A Preference for the Depiction of Mortals, in: Sass/Uehlinger 1993, 52-73.
- Orthmann, Winfried (1989), Hg., Halawa 1980-1986. Vorläufiger Bericht über die 4.-9. Grabungskampagne (SBA 52), Bonn.
- Ory, J. (1945), A Middle Bronze Age Tomb at el-Jisr: QDAP 12, 31-42.
- von der Osten, Hans Henning (1957), *Altorientalische Siegelsteine der Sammlung Hans Silviu von Aulock* (Studia Ethnographica Upsaliensia 13), Uppsala.
- Ottosson, Magnus (1980), *Temples and Cult Places in Palestine* (BOREAS. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 22), Uppsala.
- Parayre, Dominique (1990), Les cachets ouest-sémitiques à travers l'image du disque solaire ailé (perspective iconographique): Syria 67, 269-301.
- Pardee, Dennis (1982), *Handbook of Ancient Hebrew Letters* (SBL Sources for Biblical Study 15), Chico/Cal.
- (1988), An Evaluation of the Proper Names from Ebla from a West Semitic Perspective: Pantheon Distribution According to Genre, in: A. Archi, Hg., *Eblaite Personal Names and Semitic Name-Giving*, Rome, 119-151.
- Parker, Barbara (1949), *Cylinder Seals from Palestine*: Iraq 11, 1-42.
- Parrot, André – Chéhab, Maurice H. – Moscati, Sabatino (1977), *Die Phönizier. Die Entwicklung der phönizischen Kunst von den Anfängen bis zum Ende des dritten punischen Krieges* (Universum der Kunst), München.
- Patai, Raphael (1967), *The Hebrew Goddess*, New York.
- Peckham, B. (1987), *Phoenicia and the Religion of Israel: The Epigraphic Evidence*, in: Miller u.a. 1987, 79-99.
- Petrie, W.M. Flinders (1890), *Kahun, Gurob and Hawara*, London.
- (1909), *Memphis I* (BSAE 15), London.
- Petrie, W.M. Flinders u.a. (1923) = W.M.F.P. – Brunton, Guy – Murray, Margaret A., *Lahun II* (BSAE 33), London.
- (1925), *Buttons and Design Scarabs. Illustrated by the Egyptian Collection in University College, London* (Nachdruck Warminster und Encino 1974).
- (1928), *Gerar* (BSAE 43), London.
- (1930), *Beth-Pelet - Tell Fara I* (BSAE 48), London.
- (1931), *Ancient Gaza I* (BSAE 53), London.
- (1932), *Ancient Gaza II* (BSAE 54), London.
- (1933), *Ancient Gaza III* (BSAE 55), London.
- (1934), *Ancient Gaza IV* (BSAE 56), London.
- (1952) = W.M.F.P. – Ernest J.H. Mackay – Margaret A. Murray, *City of Shepherd Kings. Ancient Gaza V*. (BSAE 64), London.

- Petrie, W.M. Flinders – Ellis, J.C. (1937), *Anthedon (Sinai)* (BSAE 58), London.
- Pieper, Max (1930), Beschreibung einiger Skarabäen der Berliner Ägyptischen Sammlung: ZDPV 53, 195-199.
- Pisano, G. (1991), *Antichità puniche nei Musei di Torino*, in: *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Collezione di Studi Fenici 30/III), Roma, 1143-1150.
- Platt, Elizabeth E. (1976), *Triangular Jewelry Plaques*: BASOR 221, 103-111.
- Podella, Thomas (1996), *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und in seiner altorientalischen Umwelt* (FAT 15), Tübingen.
- Porada, Edith (1948), *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections. I. The Collection of the Pierpont Morgan Library* (BollS 14), Washington DC.
- Potts, Timothy F. u.a. (1985), *Preliminary Report on a Sixth Season of Excavation by the University of Sydney at Pella in Jordan 1983/84*: ADAJ 29, 181-210.
- u.a. (1988), *Preliminary Report on the Eighth and Ninth Seasons of Excavation by the University of Sydney at Pella (Ṭabaqat Faḥl), 1986 and 1987*: ADAJ 32, 115-149.
- Prignaud, Jean (1978), *Scribes et graveurs à Jérusalem vers 700 av. J.-C.*, in: P.R.S. Moorey – P.J. Parr, Hg., *Archaeology in the Levant* (FS K.M. Kenyon), Warminster, 136-148.
- Pritchard, James B. (1943), *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Through Literature* (AOS 24), New Haven/Conn.
- (1964), *Winery, Defenses, and Soundings at Gibeon* (University Museum Monograph), Philadelphia.
- (1980), *The Cemetery at Tell es-Saʿidiyeh, Jordan* (University Museum Monograph 41), Philadelphia.
- (1982), *The Tanit Inscription from Sarepta*, in: H.G. Niemeyer, Hg., *Phönizier im Westen* (Madrider Beiträge 8), 83-92.
- (1985), *Tell es-Saʿidiyeh. Excavations on the Tell, 1964-1966* (University Museum Monograph 60), Philadelphia.
- (1988), *Sarepta IV. The Objects from Area II, X. The University Museum of the University of Pennsylvania Excavations at Sarafand, Lebanon* (Publications de l'Université Libanaise. Section des études archéologiques II), Beyrouth.
- Puech, Emile (1985), *L'inscription sur plâtre de Tell Deir ʿAlla*, in: *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, 354-365.
- (1986-1987), *The Canaanite Inscriptions of Lachish and their Religious Background*: Tel Aviv 13-14, 13-25.
- (1988), *Les écoles dans l'Israël préexilique: données épigraphiques*, in: *Congress Volume Jerusalem 1986* (VT.S 40), Leiden, 189-203.
- (1991), *Rez. Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, Band III* [= Keel u.a. 1990]: RB 98, 602-605.
- Rahmani, Levi Yishaq (1964), *Two Syrian Seals*: IEJ 14, 180-184.
- (1976), *A Phoenician Scarab from Ashkelon: ʿAtiqot* (engl. Series) 11, 110-111.
- Rainey, Anson F. (1963), *A Canaanite at Ugarit*: IEJ 13, 43-45.
- (1977), *Verbal Usages in the Taanach Texts*: IOS 7, 33-64.
- Reich, Ronny – Brandl, Baruch (1985), *Gezer under Assyrian Rule*: PEQ 117, 41-54.

- Reifenberg, Adolf (1938), Some Ancient Hebrew Seals: PEQ 70, 113-116.
- Reisner, George A. u.a. (1924), Harvard Excavations at Samaria, 2 Bde., Cambridge, Mass.
- Renz, Johannes (– Röllig, Wolfgang) (1995), Handbuch der Althebräischen Epigraphik, Bd. I, II/1, III, Darmstadt.
- Richards, Fiona V. (1992), Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan (OBO 117), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Römer, Malte (1986), Art. Tanis: LÄ VI, 194-209.
- Rösel, Hartmut N. (1986), Zur Formulierung des aaronitischen Segens auf den Amuletten von Ketef Hinnom: BN 35, 30-36.
- Roos, James-F. – Toombs, Lawrence-E. (1962), Les découvertes effectuées au cours des dernières campagnes de fouilles à Sichem: BTS 44, 6-15.
- Root M.C., The King and Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire (Acta Iranica 19 = III/9), Leiden 1979.
- Rosen, B. (1988), Early Israelite Cultic Centres in the Hill Country: VT 38, 114-117.
- Rothenberg, Beno (1988), The Egyptian Mining Temple at Timna (Researches in the Arabah 1959-1984, Vol. 1), London.
- Rowe, Alan (1929), The Palestine Expedition. Report of the 1928 Season: The Museum Journal 20, 37-88.
- (1930), Beth Shan I. The Topography and History of Beth Shan, Philadelphia.
- (1936), A Catalogue of Egyptian Scarabs, Scaraboids, Seals and Amulets in the Palestine Archaeological Museum, Cairo.
- (1940), The Four Canaanite Temples of Beth-Shan. Part I: The Temples and Cult Objects, Philadelphia.
- Rühlmann, Gerhard (1964), Der Löwe im altägyptischen Triumphalbild: WZ (H) 13, 651-658.
- Rupprecht, Konrad, Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe? (BZAW 144), Berlin – New York.
- Saller, Sylvester J. (1964), The Excavations at Dominus Flevit (Mount Olivet, Jerusalem). Vol. II: The Jebusite Burial Place (PSBF.Ma 13), Jerusalem.
- (1965-66), Iron Age Tombs at Nebo, Jordan: PSBFLA 16, 165-298.
- Sass, Benjamin (1988), The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millennium B.C. (ÄAT 13), Wiesbaden.
- (1993), The Pre-Exilic Hebrew Seals: Iconism vs. Aniconism, in: Sass/Uehlinger 1993, 194-256.
- Sass, Benjamin – Uehlinger, Christoph (1993), Hg., Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991 (OBO 125), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Scagliarini, Fiorella (1989), Osservazioni sulle Iscrizioni di Kuntillet 'Ağrud: Rivista di Studi Orientali 63, 199-212.
- Scandone Matthiae, Gabriella (1997), Rezensionenartikel zu Teissier 1996: RSF 25, 105-108.
- Scharbert, Josef (1973), Art. BRK, *berākāh*: ThWAT I, 808-841.
- Schlögl, Hermann (1977), Der Sonnengott auf der Blüte. Eine ägyptische Kosmogonie des Neuen Reiches (Aegyptiaca Helvetica 5), Genève.
- Schneider, Tsvi (1988), Azariah Son of Hilkiah (High Priest?) on a City of David Bulla: IEJ 38, 139-141.
- Schneider, Tsvi (1991), Six Biblical Signatures. Seals and Seal Impressions of Six Biblical Personages Recovered: BAR 17/4, 26-33.

- Schroer, Silvia (1984), Zur Deutung der Hand unter der Grabinschrift von Chirbet el Qôm: UF 15, 191-199.
- (1987a), In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- (1987b), Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach, in: M. Küchler/Ch. Uehlinger, Hg., Jerusalem. Texte - Bilder - Steine (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 6), Freiburg Schweiz und Göttingen, 201-225.
- (1989), Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, in: Keel u.a. 1989, 89-207.
- (1991), Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: Wacker/Zenger 1991, 151-182.
- Schulman, Alan (1984), On the Goddess Plaque Mould from Tel Qarnayim: Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities 14, 74-80.
- (1988), Catalogue of the Egyptian Finds, in: Rothenberg 1988, 114-147.
- Schumacher, Georg (1908), Tell el-Mutesellim, Bericht über die 1903 bis 1905 veranstalteten Ausgrabungen I, Leipzig.
- Schweitzer, Ursula (1948), Löwe und Sphinx im alten Ägypten (Ägyptologische Forschungen 15), Glückstadt - Hamburg.
- Seeden, Helga (1979), A Small Clay Shrine in the AUB Museum: Berytus 27, 7-25.
- (1980) The Standing Armed Figurines in the Levant (Prähistorische Bronzefunde I, 1), München.
- (1982) Peace Figurines from the Levant, in: Archéologie au Levant. Recueil à la mémoire de R. Saidah (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen 12 = Série archéologique 9), Lyon, 107-121.
- Seger, Joe D. (1972), Tomb Offerings from Gezer (The Rockefeller Museum. Catalogue no. 94), Jerusalem.
- (1976), Reflections on the Gold Hoard from Gezer: BASOR 221, 133-140.
- u.a. (1988), Gezer V: The Field I Caves (Annual of the Hebrew Union College/ Nelson Glueck School of Biblical Archaeology), Jerusalem.
- Seidl, Ursula (1989), Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten (OBO 87), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Sellers, Ovid Rogers (1933), The Citadel of Beth-Zur. A Preliminary Report on the First Excavations [...], Philadelphia.
- Sellin, Ernst (1904), Tell Ta'annek (DKAW.PH L/4), Berlin.
- (1927), Die Ausgrabungen von Sichem. Kurze vorläufige Mitteilung über die Arbeiten im Sommer 1927: ZDPV 50, 265-274.
- Sellin, Ernst - Watzinger, Carl (1913), Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen (WVDOG 22), Leipzig (Nachdr. Osnabrück 1973).
- Shiloh, Yigal (1979), The Proto-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry (Qedem 11), Jerusalem.
- (1984), Excavations at the City of David I. 1978-1982. Interim Report of the First Five Seasons (Qedem 19), Jerusalem.
- (1985), A Hoard of Hebrew Bullae from the City of David: ERLs 18, 71-87.68\*.
- (1986), A Group of Hebrew Bullae from the City of David: IEJ 36, 16-38.
- Shupak, Nili (1989), New Light on Shamgar ben 'Anath: Biblica 70, 517-525.
- Shuval, Menakhem (1990), A Catalogue of Early Iron Stamp Seals from Israel, in: Keel u.a. 1990, 67-161.
- Singer, Itamar (1985), The Beginning of Philistine Settlement in Canaan and the Northern Boundary of Philistia: Tel Aviv 12, 109-122.

- (1989), *The Political Status of Megiddo VII A*: Tel Aviv 15-16, 101-112.
- (1990), Egyptians, Canaanites and Philistines in the Iron I, in: Na'aman/Finkelstein 1990, 348-402 (hebr.).
- Small, Terry und Kathy (1986), *A Nude Philistine Captive from Jerusalem?*: BAR 12/2, 68-69.
- Smith, Mark S. (1987), *God Male and Female in the Old Testament: Yahweh and his asherah*: TS 48, 333-340.
- (1990), *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco.
- Smith, Robert H. – McNicoll, Anthony W. – Hennessy, J. Basil (1981), *The 1980 Season at Pella of the Decapolis*: BASOR 243, 1-30.
- Spieckermann, Hermann (1982), *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen.
- Speleers, Louis (1917), *Catalogue des intailles et empreintes orientales des Musées Royaux du Cinquantenaire*, Bruxelles.
- Spycket, Agnès (1973), *Le culte du dieu-lune à Tell Keisan*: RB 80, 384-395.
- Stadelmann, Rainer (1967), *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden.
- Stähli, Hans-Peter (1985), *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (OBO 66), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Stager, Lawrence E. (1991), *When Canaanites and Philistines Ruled Ashkelon*: BAR 17/2, 24-43.
- (1996), *The Fury of Babylon. Ashkelon and the Archaeology of Destruction*: BAR 22/1, 56-69, 76-77.
- Starkey, James L. – Harding, George Lankester (1932), *Beth-Pelet II* (BSAE 52), London.
- Staubli, Thomas (1991), *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn* (OBO 107), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Stern, Ephraim (1973), *Eretz-Israel at the End of the Period of the Monarchy*: Qadmoniot 6 (no. 21), 2-17 (hebr.).
- (1978a), *Excavations at Tell Mevorakh (1973-1976). Part 1: From the Iron Age to the Roman Period* (Qedem 9), Jerusalem.
- (1978b), *New Types of Phoenician Style Decorated Pottery Vases from Palestine*: PEQ 110, 11-21.
- (1982), *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster und Jerusalem.
- (1983), *Tel Dor, 1983*: IEJ 33, 259-261.
- (1984), *Excavations at Tel Mevorakh (1973-1976). Part 2: The Bronze Age* (Qedem 18), Jerusalem.
- (1987), *Excavations at Tell Dor. A Canaanite-Phoenician Port-City on the Carmel Coast*: Qadmoniot 20 (no. 79-80), 66-81 (hebr.).
- (1989a), *Phoenician Discoveries at Tel Dor*: Qadmoniot 22 (no. 87-88), 103-110 (hebr.).
- (1989b), *What Happened to the Cult Figurines? Israelite Religion Purified After the Exile*: BAR 15/4, 22-29.53-54.
- (1990), *Schumacher's Shrine in Building 338 at Megiddo: A Rejoinder*: IEJ 40, 102-107.
- Sternberg, Frank (1989), Hg., *Auktion XXII. Antike Münzen. Griechen, Römer, Byzantiner. Geschnittene Steine und Schmuck der Antike etc.*, Zürich.
- Stieglitz, Robert R. (1990), *Die Göttin Tanit im Orient*: Antike Welt 21/2, 106-109.
- Stolz, Fritz (1988), *Grundzüge der Religionswissenschaft* (KVR 1527), Göttingen.



- Strange, John (1985), *The Idea of Afterlife in Ancient Israel: Some Remarks on the Iconography in Solomon's Temple*: PEQ 117, 35-39.
- Strauß, Elisabeth-Christine (1974), *Die Nunschale. Eine Gefäßgruppe des Neuen Reiches* (MÄSt 30), Berlin.
- Stucky, Rolf A. (1974), *The Engraved Tridacna Shells* (Dédalo X/19), Sao Paolo.
- Tadmor, Miriam (1982), *Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archaeological Evidence*, in: Ishida 1982, 139-173.
- (1989), *The 'Cult Standard' from Hazor in a New Light*: ErIs 20, 86-89 (hebr.). 197\*.
- Tallqvist, Knut Leonard (1938), *Akkadische Götterepitheta* (StOr 7), Helsinki.
- de Tarragon, Jean-Michel (1989), *Les rituels*, in: A. Caquot – J.-M.T. – J.-L. Cunchillos, *Textes ougaritiques. T. II: Textes religieux et rituels. Correspondance* (LAPO 14), Paris, 125-238.
- Tatum, Lynn (1991), *King Manasseh and the Royal Fortresses at Ḥorvat 'Uza*: BA 54, 136-145.
- Taylor, John G. (1988), *The Two Earliest Known Representations of Yahweh*, in: L. Eslinger – J.G. Taylor, Hg., *Ascribed to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of P.C. Craigie* (JSOT. Suppl. Ser. 67), Sheffield, 557-566.
- Teissier, Beatrice (1984), *Ancient Near Eastern Cylinder Seals from the Marcopoli Collection*, Berkeley – Los Angeles – London.
- (1996), *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age* (OBO.SA 11), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Thompson, H.O. (1970), *Mekal, the God of Beth-Shan*, Leiden.
- Tigay, Jeffrey H. (1986), *You shall Have no Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSS 31), Atlanta/GA.
- Timm, Stefan (1989), *Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten* (ÄAT 17), Wiesbaden.
- Toombs, Larry E. – Wright, George Ernest (1963), *The fourth Campaign at Balāṭah (Shechem)*: BASOR 169, 1-60.
- van der Toorn, Karel (1997), ed., *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Veneration of the Holy Book in Israel and the Ancient Near East* (CBET 21), Leuven.
- Tran Tam Tinh, V. (1986a), *Art. Bes: LIMC II/1*, 98-108.
- (1986b), *Art. Beset: LIMC II/1*, 112-114.
- Tubb, Jonathan N. (1977), *Three Inscribed Arrowheads from Tell el-Ajjul*: BIAUL 14, 191-195.
- (1980), *A Bronze Arrowhead from Gezer*: PEQ 112, 1-6.
- Tufnell, Olga u.a. (1940), *Lachish II (Tell ed-Duweir). The Fosse Temple*, London etc.
- (1953), *Lachish III (Tell ed-Duweir). The Iron Age*, 2 Bde., London etc.
- (1958), *Lachish IV (Tell ed-Duweir). The Bronze Age*, 2 Bde., London etc.
- (1984), *Studies on Scarab Seals, II. Scarab Seals and their Contribution to History in the Early Second Millenium B.C.*, 2 Bde., Warminster.
- Tushingham, A.D. (1970/1971), *A Royal Israelite Seal (?) and the Royal Jar Handle Stamps*: BASOR 200, 71-78; 201, 23-35.
- Tzori, Neḥemiah (1958), *Cult Figurines in the Eastern Plain of Esdraelon and Beth-Shean*: ErIs 5, 52-55 (hebr.). 86\*.

- Uehlinger, Christoph (1989), *Das Zeichen des Bundes: BiKi* (Schweizer Ausgabe) 44 (1989) 195-197.
- (1990a), Der Amun-Tempel Ramses' III. in Gaza, seine südpalästinischen Tempelgüter und der Übergang von der Ägypter- zur Philister-Herrschaft. Ein Hinweis auf einige wenig beachtete Skarabäen [ZDPV 104 (1988) 6-25, mit Nachträgen], in: Keel u.a. 1990, 3-26.
  - (1990b), Ein *nh*-ähnliches Astralkultsymbol auf Stempelsiegeln des 8./7. Jhs.: ebd. 322-330.
  - (1990c), Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26: *Biblica* 71, 499-526.
  - (1991a), Art. Götterbild: *NBL* I, 871-892.
  - (1991b), Der Mythos vom Drachenkampf: von Sumer nach Nicaragua. Ein biblisches Feindbild und seine Geschichte: *BiKi* 46/2, 66-77.
  - (1993), Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: W. Groß, Hg., *Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«* (BBB 98), Frankfurt am Main 1994, 57-89.
  - (1994a), Die Frau im Efa (Sach 5,5-11): eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin: *BiKi* 49, 93-103.
  - (1994b), Eine anthropomorphe Kultstatue des Gottes von Dan?: *BN* 72, 85-100.
  - (1997a), *Figurative Policy*, Propaganda und Prophetie, in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume Cambridge 1995* (SVT 66), Leiden, 297-349.
  - (1997b), Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images, in: van der Toorn 1997, 97-156.
  - (1998), "...und wo sind die Götter von Samarien?" Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Ḥoršabad/Dūr-Šarrukīn, in: M. Dietrich – I. Kottsieper, Hg., "Und Mose schrieb dieses Lied auf..." (FS O. Loretz; AOAT 250), Kvelaer und Neukirchen-Vluyn, 739-776.
  - (1999), Art. Riding Horseman, in: B. Becking – P.W. van der Horst – K. van der Toorn (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd enlarged edition, Leiden.
- Ussishkin, David (1974), *Tombs from the Israelite Period at Tel 'Eton*: Tel Aviv 1, 109-127.
- (1976) *Royal Judean Jars and Private Seal Impressions*: *BASOR* 223, 1-13.
  - (1977), *The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars*: Tel Aviv 4, 28-60.
  - (1978), *Excavations at Tel Lachish 1973-1977. Preliminary Report*: Tel Aviv 5, 1-97.
  - (1983), *Excavations at Tel Lachish 1978-1983. Second Preliminary Report*: Tel Aviv 10, 97-185.
  - (1988), *The Date of the Judaeen Shrine at Arad*: *IEJ* 38, 142-157.
  - (1989), *Schumacher's Shrine in Building 338 at Megiddo*: *IEJ* 39, 149-172.
  - (1990), *Megiddo, Gezer, Ashdod, and Tel Batash in the Tenth to Ninth Centuries B.C.*: *BASOR* 277/278, 71-91.
- Van Beek, Gus (1986), *Tel Jemme – 1984: Excavations and Surveys in Israel* 5, 54-55.
- Van Buren, Elizabeth Douglas (1945), *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art* (AnOr 23), Roma.
- Vandier d'Abbadie, J. (1937), *Catalogue des ostraca figurés de Deir el Médineh* (N<sup>os</sup> 2256 à 2722), 2<sup>ème</sup> fascicule (DFIFAO II/2), Le Caire.

- de Vaux, Roland (1955), Les fouilles de Tell el-Farah, près Naplouse: RB 62, 541-589.
- Veijola, Timo (1995), Wahrheit und Intoleranz nach Deuteronomium 13: ZThK 92, 287-314.
- Ventura, Raphael (1987), Four Egyptian Funerary Stelae from Deir el-Balah: IEJ 37, 105-115.
- Vincent, Louis-Hugues (1909), Pseudo-figure de Iahvé récemment mise en circulation: RB 6, 121-127.
- Vuk, T. (1987), Neue Ausgrabungen in Jerusalem-Ketef Hinnom: BiKi 42, 30-36.
- Wacker, Marie-Theres (1991a), Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion, in: Wacker/Zenger 1991, 17-48.
- (1991b), Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen. Anmerkungen zum Beitrag von Georg Braulik, in: ebd. 137-150.
- Wacker, Marie-Theres – Zenger, Erich (1991), Hg., Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (QD 135), Freiburg i.Br. – Basel – Wien.
- Ward, William A. (1972), A Unique Beset Figurine: Or. N.S. 41, 149-159.
- (1978), Studies on Scarab Seals I. Pre-12th Dynasty Scarab Amulets, Warminster.
- Ward, William W. (1996), The Goddess within the Facade of a Shrine. A Phoenician Clay Plaque of the 8th Century B.C.: RSF 24, 9-19.
- Weinberg, Saul S. (1978), A Moabite Shrine Group: MUSE. Annual of the Museum of Art and Archaeology, Missouri, 12, 30-48.
- Weinfeld, Moshe (1972), The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background: UF 4, 133-154.
- (1982), Additions to the Inscriptions of 'Ajrud: Shnaton 5-6, 237-239.
- (1984), Kuntilet 'Ajrud Inscriptions and Their Significance: Studi Epigrafici e Linguistici 1, 121-130.
- Weippert, Helga (1978), Siegel mit Mondsichelstandarten aus Palästina: BN 5, 43-58.
- (1985), Amos. Seine Bilder und ihr Milieu, in: dies. – K. Seybold – M. Weippert, Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien (OBO 64), Freiburg Schweiz und Göttingen, 1-29.
- (1988), Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/1), München.
- (1990), Rez. zu Winter 1983: ZDPV 106, 185-188.
- Weippert, Helga und Manfred (1982), Die „Bileam“-Inschrift von *Tell Dēr Allā*: ZDPV 98, 77-103.
- Weippert, Manfred (1975), Zum Präskript der hebräischen Briefe von Arad: VT 25, 202-212.
- (1977), Kanaanäische „Gravidenflaschen“. Zur Geschichte einer ägyptischen Gefäßgattung in der asiatischen „Provinz“: ZDPV 93, 268-282.
- (1980), Art. Israel und Juda: RIA V, 200-208.
- (1982), Zur Syrienpolitik Tiglatpileasers III., in: H.J. Nissen – J. Renger, Hrsg., Mesopotamien und seine Nachbarn (XXV. Rencontre assyriologique internationale = Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1), Berlin (21987) 395-408.
- (1990), Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: J. Assmann – D. Harth, Hg., Kultur und Konflikt (edition suhrkamp 1612 = edition suhrkamp N.F. 612), Frankfurt am Main, 143-179.

- (1991), The Balaam Text from Deir ‘Allā and the Study of the Old Testament, in: Hoftijzer/van der Kooij 1991, 151-184.
- Welten, Peter (1969), Die Königs-Stempel. Ein Beitrag zur Militärpolitik Judas unter Hiskia und Josia (ADPV 1), Wiesbaden.
- Wenning, Robert (1981), Griechische Importe in Palästina aus der Zeit vor Alexander d.Gr.: Boreas 4, 29-46.
- (1991a), Art. Grab: NBL I, 942-946.
- (1991b), Wer war der Paredros der Aschera? Notizen zu Terrakottastatuetten in eisenzeitlichen Gräbern: BN 59, 89-97.
- Wenning, Robert – Zenger, Erich (1986), Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samaritanischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels. Erwägungen zu dem von A. Mazar zwischen Dotan und Tirza entdeckten „Bull Site“: ZDPV 102, 75-86.
- (1990), Tod und Bestattung im biblischen Israel. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Skizze, in: „Ihr alle aber seid Brüder“ (FS A.Th. Khoury) (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien 14), Würzburg und Altenberge, 285-303.
- (1991), Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum? Anmerkungen zum archäologischen Befund des *Tell Dēr ‘Allā*: ZAH 4, 171-193.
- Wiese, André (1990), Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten (OBO 96), Freiburg Schweiz und Göttingen.
- Wiggins, Steve A., (1991), The Myth of Asherah: Lion Lady and Serpent Goddess: UF 23 (1991) 383-394.
- (1993), A Reassessment of ‘Asherah’. A Study According to the Textual Sources of the First Two Millennia B.C.E. (AOAT 235), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn.
- Williams, Anthony J. (1976), The Mythological Background of Ezekiel 28,12-19: BTB 6, 49-61.
- Williams D.P. (1977), The Tombs of the Middle Bronze Age II Period from the 500 Cemetery at Tell Fara (South), London.
- Wilson, V. (1975), The Iconography of Bes in Cyprus and the Levant: Levant 7, 77-103.
- Wimmer, Stefan (1990), Egyptian Temples in Canaan and Sinai, in: Sarah Israelit-Groll, Hg.in, Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim, Vol. II, Jerusalem, 1065-1106.
- (1994), „Der Bogen der Anat“ in Bet-Schean?: BN 73, 36-41.
- Winter, Irene J. (1976), Phoenician and North Syrian Ivory Carving in Historical Context: Questions of Style and Distribution: Iraq 38, 1-22.
- (1981) Is there a South Syrian Style of Ivory Carving in the Early First Millennium B.C.?: Iraq 43, 101-130.
- Winter, Urs (1983), Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Freiburg Schweiz und Göttingen (21987).
- Wreszinski, Walter (1934), Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte II, Leipzig.
- Wright, George Ernest (1959), Israelite Samaria and Iron Age Chronology: BASOR 155, 13-28.
- (1962), Selected Seals from the Excavations at Balāṭah (Shechem): BASOR 167, 5-13.
- (1965), Shechem. The Biography of a Biblical City, London.
- Wyatt, Nicolas (1983), The Stela of the Seated God from Ugarit: UF 14, 271-277.

Xella, Paolo (1995), Le dieu et «sa» déesse: l'utilisation des suffixes pronominaux avec des théonymes d'Ebla à Ugarit et à Kuntillet 'Ajrud: UF 27, 599-610.

Yadin, Yigael u.a. (1958), Hazor I, Jerusalem.

— (1959), Note on a Proto-Canaanite Inscription from Lachish: PEQ 91, 130-131.

— u.a. (1960), Hazor II, Jerusalem.

— u.a. (1961), Hazor III-IV. Plates, Jerusalem.

— (1972), Hazor. The Head of all those Kingdoms (SchL 1970), London.

— (1975), Hazor. The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible, London und Jerusalem.

— u.a. (1989), Hazor III-IV. An Account of the Third and Fourth Seasons of Excavation, 1957-1958 [hg. von A. Ben-Tor und Sh. Geva], Jerusalem.

Yardeni, Ada (1991), Remarks on the Priestly Blessing on two Ancient Amulets from Jerusalem: VT 41, 176-185.

Yassine, Khair – Teixidor, Javier (1986), Ammonite and Aramaic Inscriptions from Tell El-Mazār in Jordan: BASOR 264, 45-50.

Younker, Randall W. (1985), Israel, Judah, and Ammon and the Motifs on the Baalis Seal from Tell el-'Umeiri: BA 48, 173-180.

Zadok, Ran (1985), Samaritan Notes: BiOr 42, 567-572.

Zevit, Ziony (1984), The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess: BASOR 255, 33-41.

Zevulun, Uza (1987), A Canaanite Ram Headed Cup: IEJ 37, 88-104.

Zick, M. (1996), Hazor – die versunkene Weltstadt: Bild der Wissenschaft, Dezember 1996, 64-69.

Ziffer, Irit (1990), At that Time the Canaanites were in the Land. Daily Life in Canaan in the Middle Bronze Age 2, 2000-1550 B.C.E., Tel Aviv (hebr.).

Zimhoni, Ora (1990), Two Ceramic Assemblages from Lachish Levels III and II: Tel Aviv 17, 3-52.

Zuckerman, Bruce (1987), Puzzling out the Past: Making Sense on Ancient Inscriptions from Biblical Times [...], Wilshire Boulevard Temple.

Zwickel, Wolfgang (1987), Die Kesselwagen im salomonischen Tempel: UF 18, 459-461.

— (1990a), Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament (OBO 97), Freiburg Schweiz und Göttingen.

— (1990b), Die Keramikplatte aus Tell Qasile. Gleichzeitig ein Beitrag zur Deutung von Jachin und Boas: ZDPV 106, 57-62.

— (1994), Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas (FAT 10), Tübingen.

# Textstellenregister

Anmerkungen werden durch hochgestellte Ziffern angezeigt.

Ein + vor der Ziffer zeigt an, daß die Stelle in Text *und* Anmerkung genannt wird.

Gen		Num	
9,12ff	332	6,24	256 <sup>200</sup>
12,6	173, 451	6,24-26	420f
13,7	451	21,6-9	312
14,19	355	22-24	234
18,1.4.8	173	23,8.19	236
19	317	23,22	236 134
21,33	173	23,24	236
23,17f	173	24,3f	236
24,27	417	24,8	134
25-35	148		
28,18.22	474	<b>Dtn</b>	
31,37	376	4,19	344, 363 <sup>+329</sup> , 396
32,31	236	5,8	410
33,17	234	6,4-9	277 <sup>248</sup>
35,4	173	6,8	420
35,8	172	7,2	497
41,45	286 <sup>259</sup>	7,2-6	474
49,9	215, 448	7,5	382, 474
49,25	82, 380	7,9	418, 420f
		7,13	166
<b>Ex</b>		7,16.24-26	474
3,1	286 <sup>259</sup>	8,15	312
4,24	281 <sup>255</sup>	9,16ff	216 <sup>134</sup>
13,9	420	11,18	420
13,12	168 <sup>102</sup>	11,18-21	277 <sup>248</sup>
15,20	188	11,30	173
18,10	417	12,3	382
20,6	420	12,5	474
22,17	498	13	497
28,33f	413	14,8.15	444 <sup>407</sup>
32	216 <sup>134</sup>	16,21	262f, 360, 481
34,6f	355f	16,21f	382
34,13	382	17,3	363 <sup>329</sup> , 396
39,24-26	413	20,15-17	497
		28,4.18.51	166
<b>Lev</b>		32,8f	3, 130, 355
11,6f	444 <sup>407</sup>	33,2	158, 278, 317
23,40	413	33,3	396
26,1	495	33,17	134

Dtn (Fortsetzung)		7,29.35	191
33,22	215	7,46	234
<b>Jos</b>		8,12	190
3,11.13	356 <sup>320</sup>	9,10ff	151
5,13-15	358 <sup>324</sup>	9,15-19	150
13,27	234	9,16	157
<b>Ri</b>		9,26ff	151
3,7	260	10	151
3,31	144	10,18-20	192
4-5	189	10,22	151
4,11	173	10,28f	151
5,4f	158	11-12	200
5,6	144	11,5	382
6,11.19	173	11,14-25	201
6,25f.28.30	173	11,33	382
6-8	148	11,40	201
8-9	134	12	200, 216 <sup>134</sup>
11,34	188	12,2	201
<b>1 Sam</b>		12,16	200
4,4	178	12,28	201, 219
5,1-5	153	12,28-30.32	215 <sup>134</sup>
10,5	140	13,24	136
16,14-23	141	14,23f	334
18,6	188	14,25f	201
18,10	141	15,9-14	260 <sup>216</sup>
20,18ff	363	15,13	260f <sup>+215</sup> , 273 <sup>239</sup>
25,32.39	417		384
31,13	172	16,33	263
<b>2 Sam</b>		18,17-40	296
6,2	178 <sup>+112</sup>	18,19	260
7,9	303	22,19	396
12,30	153	22,39	203
18,28	417	<b>2 Kön</b>	
20,1	200	1,3.15	398
24	190	4,23	363
<b>1 Kön</b>		4,38	236 <sup>163</sup>
5,15ff	151	6,1f	236 <sup>163</sup>
6,23-28	190	6,17	396
6,29.32.34f	191, 195f	7,6	396
6-7	189, 195	9-10	497
7,13ff	151	10,28f	263
7,15-22	194	10,29	215 <sup>134</sup>
7,18-20	413	10,32f	237
7,23-26	192	12,28	219
		13f	201
		13,6	259 <sup>210</sup> , 263

<b>2 Kön (Fortsetzung)</b>		6,2.6	312, 315
13,24f	281	13,3f	398
14,8-14	281	14,9	308
14,22	281	14,29	312
14,25	281	19,1	352 <sup>311</sup> , 395
15	323	26,18f	422
15,25	301	28,14f.18	401
16,4	344	30,6	312
16,33	259 <sup>210</sup>	37,16	178
17	324	38,8	310
17,5	323	40,26	398
17,6	360 <sup>326</sup>	45,12	398
17,9f	334	54,5	356 <sup>320</sup>
17,16	215	58,8	278
17,24	323	60,1-3	278, 449
17,25-28	323	60,19f	449
18,4	312, 314 <sup>288</sup>	65,4	401 <sup>379</sup> , 444, 494
18,26	326	66,3.17	444
19,14f	178		
19,35	398	<b>Jer</b>	
20,11	310	2,27a	382 <sup>356</sup>
21,3-5	344, 363	6,23	396
21,7	260f, 384, 425	7	188 <sup>121</sup> , 262 <sup>222</sup> , 389
23	325, 327	7,16ff	466
23,4	260f <sup>215</sup> , 263, 360	7,16-20	334, 386
	388 <sup>363</sup> , 412	7,17f	344, 363
23,5	344 <sup>304</sup> , 363+ <sup>329</sup>	7,18	187, 388
	389 <sup>365</sup> , 396	8,2	363 <sup>329</sup> , 396
23,6	360, 384	9,1	281 <sup>255</sup>
23,6f	260f <sup>215</sup> , 263, 412	16,5	401
	425	17,2	344
23,7	384	19,13	344, 363
23,8	152, 388 <sup>363</sup> , 487	20,1.3.6	403 <sup>385</sup>
23,11	181, 392, 394, 427	21,1	403 <sup>385</sup>
23,12	344, 363	25,30	448
23,13	382	31,4	188
23,15	219, 263, 360	36,26	409
23,20	497	38,1	403 <sup>385</sup>
		44	188 <sup>121</sup> , 389
<b>3 Kön (LXX)</b>		44,15	388
8,53	316	4,15ff	466
<b>Jes</b>		44,15-19	334, 386
1,13f	363	44,17	344, 363, 388
5,12	140	44,17f	388+ <sup>362</sup>
6	348, 464, 472	44,17-19	388 <sup>363</sup>
6,1	283, 353 <sup>312</sup>	44,19	187, 388, 390
		44,21	388



<b>Jer (Fortsetzung)</b>		3,12-15	203
44,25	334, 386, 388+363	5,14	214
46,15 (G 26,15)	492	6,4	203
52,21-23	194	6,7	401
<b>Ez</b>		7,10	286 <sup>259</sup>
1	348, 472	8,5	363
1,26f	339, 396, 465	8,14	259 <sup>210</sup>
8	404	13,7	214
8,3-5	369 <sup>335</sup> , 487	<b>Mi</b>	
8,10-12	404	1,3f	278
8,16	404	1,7	122 <sup>76</sup>
9,3	178	4,13	356 <sup>320</sup>
10	348	<b>Hab</b>	
10,4	178	3,3	158, 258
16,7	380 <sup>354</sup>	3,3ff	317
19,2-9	448	3,3-6	278
20,7f	421	3,7	158
23,3,21	380 <sup>354</sup>	3,8	395
28,12-15	266	3,11a	345
28,12-19	266 <sup>226</sup>	3,15	395
40-41	189	<b>Zef</b>	
41,17-20.25	191	1,5	344, 363
<b>Hos</b>		3,5	317
2,4-15	297	<b>Hag</b>	
2,10.15.18f	224	2,10-14	446, 451
4,18	224+ <sup>144</sup>	<b>Sach</b>	
5,14	214	1,7-11	398
6,3	297	4	348, 466, 472
6,5	297	4,12b	349
8,5f	215 <sup>134</sup>	4,14	349, 356+ <sup>320</sup>
9,10	224		358 <sup>324</sup>
9,14	380	5,5-11	451, 469
10,5f	215 <sup>134</sup>	6	446
11,2	224	6,5	356 <sup>320</sup>
13,1	224	10,3	308
13,2	216 <sup>134</sup>	14,9	356
13,7	214	<b>Mal</b>	
14,9	224+ <sup>143</sup> , 262 <sup>219</sup>	3,20	317, 449
<b>Joel</b>		<b>Pss</b>	
4,16	215, 448	2,7	381
<b>Am</b>		8,4	363
1,2	215, 448	18,11	191 <sup>124</sup> , 389
3,8	214, 448		
3,12	212		

**Pss (Fortsetzung)**

18,15	331
27,7f	274 <sup>242</sup>
28,1ff	274 <sup>242</sup>
28,6	417
31,17	421
31,22	417
34,8	398
41,14	417
42,2	210
45	381
46,6	317
47,3	356 <sup>320</sup>
57,2f	274 <sup>242</sup>
66,20	417
67,2	421
68,5	395
68,18	395f
68,20	417
68,26f	188
68,36	417
72,17	303
72,18	417
80,2	178
80,4.8.15.20	421
82	3
84,12	317
89	3
89,30	363
89,38	363
91,4	317
91,11	398
96,3.10	417
97,5	278, 356 <sup>320</sup>
99,1	178
101,8	317
104,1-4	297
104,3	352 <sup>310</sup> , 395
104,29f	156
106,19f	216 <sup>134</sup>
106,34-48	496
119,135	421
132,8	262 <sup>222</sup>
139,15	422
144,6	331
149,3	188

**Ijob**

1,21	422
4,6	274
33,23	398
38,31-33	363
39,13-16	444
39,13-18	205

**Spr**

5,19	380 <sup>354</sup>
------	--------------------

**Hld**

2,7	22, 168
3,5	22, 168
4,5	380 <sup>354</sup>
6,10	335, 363 <sup>329</sup>
7,8f	380 <sup>354</sup>
8,4	168
8,10	380 <sup>354</sup>

**Dan**

4,10.14.20	398
9,17	421
10,6	421
10,13.21	398

**Esra**

4,2	323
4,9-10	324
4,10	323
8,33	401 <sup>379</sup>
9,1-10,17	497
10,36	401 <sup>379</sup>

**Neh**

3,4.21	401 <sup>379</sup>
8,15	413
9,18	216 <sup>134</sup>
10,6	401 <sup>379</sup>
12,3	401 <sup>379</sup>
13,23-31	497

**1 Chr**

4,16	280 <sup>252</sup>
5,39	409
10,12	172 <sup>108</sup>

**2 Chr**

3-4	189
-----	-----

2 Chr (Fortsetzung)		45,9	413
6,41	262 <sup>222</sup>		
15,16	260f	<b>Joh</b>	
26,1	283	8,42-44	474
29,12	280 <sup>252</sup>		
32,19	356	<b>Röm</b>	
		11,16-18	474
<b>Sir</b>			
40,1	422	<b>1 Thess</b>	
40,19	168 <sup>102</sup>	2,15	474

### Ugaritische Texte

<b>KTU</b>		1.17 I 26.44	261 <sup>218</sup>
1.1 IV 14	80 <sup>33</sup>	1.17 II 16	261 <sup>218</sup>
1.3 I 15	262 <sup>220</sup>	1.23	82 <sup>35</sup>
1.3 II 18	80 <sup>33</sup>	1.39	80 <sup>33</sup>
1.3 III 3-8	273 <sup>240</sup>	1.41	80 <sup>33</sup>
1.3 V 36f	80 <sup>33</sup>	1.43 Z.13	261 <sup>218</sup>
1.4 I 23	82 <sup>34</sup>	1.50	80 <sup>33</sup>
1.4 III 26	82 <sup>34</sup>	1.82 Z.1-7	88 <sup>39</sup>
1.4 III 30	82 <sup>34</sup>	1.87	80 <sup>33</sup>
1.4 III 35	82 <sup>34</sup>	1.101 Rs.15-18	273 <sup>240</sup>
1.4 IV 32	82 <sup>34</sup>	1.108 Z.6	261 <sup>217.218</sup>
1.4 IV 49	80 <sup>33</sup>	1.148 Z.30f	220 <sup>138</sup>
1.6 I 40	80 <sup>33</sup>	2.31 Z.41	261 <sup>218</sup>
1.14 IV 35f	80 <sup>33</sup>	2.31 Z.45	82 <sup>34</sup>
1.14 IV 38f	80 <sup>33</sup>	2.31 Z.62	261 <sup>218</sup>
1.15 II 26-28	82 <sup>35</sup>	4.63 III 38	144
1.15 III 25f	80 <sup>33</sup>	4.96 Z.7	12 <sup>5</sup>

### Nordwestsemitische Inschriften (Auswahl)

Arad Ostraka	414ff	Naḥal Yišai	416f
Ḥirbet Bet Lei	355f, 416	Samaria Ostraka	230ff
Ḥirbet el-Qom	270ff	Saqqara Brief	258 <sup>205</sup>
Ḥorvat 'Uza Ostrakon	257 <sup>204</sup>	Tell Der 'Alla	167f <sup>+102</sup> , 234ff, 354
Ketef Hinnom	417ff		
Kuntillet 'Aḡrud		Tell el-Mazar Ostrakon	258 <sup>206</sup>
- Pithoi	255ff	Tel Migne	259f <sup>213</sup>
- Wandinschriften	276ff	Wadi Murabba'at Brief	258 <sup>207</sup>
Lachisch Ostraka	414ff		

### Andere (Auswahl)

Amarnabriefe	66 <sup>26</sup>	Ta'anach-Briefe	66 <sup>+26</sup>
Pap. Amherst 63	268 <sup>213</sup>		

# Sachregister

Die Angaben sind nicht exhaustiv und beziehen sich nur auf Stichworte im Text, nicht auf das Vorkommen entsprechender Motive auf den Abbildungsseiten.

- Adad 331
- Affe 377+349
- Ahnenstatuetten 60
- Allerheiligstes 190, 195
- Amulette 40, 294+268, 319f, 374, 401ff, 417ff, 421, 478, 492
- Amun 88, 90, 90, 100, 102, 104, 106, 123ff, 130, 136, 156, 303, 470
  - Kryptographie 104, 108, 126ff, 154, 191, 303, 403
  - Name 191, 403, s. Kryptographie
  - Tempel in Gaza 124f, 484
- Amun-Min 493
- Amun-Re 125ff, 156
- ˆAnat 76, 82, 97f, 118f+72, 124, 144, 158f, 181, 189, 220, 233, 273+240, 386, 445
- Anhänger 61, 76, 84+36, 94
- Anikonizität 406ff, 432, 449f
- Antlitz
  - der Göttin 226, 372, 380+353, 425
  - Jahwes 420, 467
- s. Bes-Kopf; Göttingenkopf
- Aphrodite 388, 430, 451
- Apis 492
- Apophis 86
- Aschdoda 138ff
- Aschera 25, 66<sup>26</sup>, 76<sup>28</sup>, 80+33, 118, 173f, 176, 180, 192, 194f, 219, 225, 228, 230, 233, 235, 259, 260ff, 270ff, 277, 318, 321, 358f, 378, 381ff, 389, 398, 412ff, 424f, 442, 454, 463f, 481, 488
- ˆAštar 234f
- ˆAstarte 98<sup>49</sup>, 118f, 166, 168, 176, 181, 233, 273, 298, 377, 386, 430, 451
- ˆAstarte-Plaketten 110ff
- Astralisierung, Astralkulte 342ff, 344, 362ff, 424, 465f
- Astralsymbole 330ff, 335ff, 361ff, 366ff, 410ff, 432
- Astronomie 362f
- Atargatis 430, 451
- Atefkrone 76, 97-98
- Ausschließlichkeitsanspruch 3, 320f
- Baˆal 66+26, 86, 98, 132ff, 156, 164, 176, 180, 220f, 223ff, 231, 259, 277f, 296ff, 319, 482
  - und Jahwe 296ff
  - und Jam 14, s. Leviathan
  - vierflüglig 220f, 223ff, 463ff
- s. Baˆalšamem; Wettergott
- Baˆal-Seth 86ff, 98, 156f+91, 164<sup>100</sup>, 191
- Baˆalšamem 319f, 388, 431, 438, 464
  - s. Himmelsherr; Höchster Gott
- Bastet 80, 84, 421
- Baum 32ff, 57, 62ff, 80ff, 142, 146, 158f, 162, 168f, 172f, 180, 182, 224f, 251, 266ff, 270ff+234, 290, 298, 308, 318, 357ff, 378, 451
  - flankiert von Capriden 62ff, 80ff, 142, 176ff, 194, 238ff
  - flankiert von Mischwesen 62, 265f
  - mit Lotusblüten 238, 266
  - und Göttin 32ff, 57, 62, 144, 225, 263ff, 454f
  - und Verehrer 62, 172ff, 267
- Baumkult 172ff
- Beamte 90, 106f, 298ff
- Beamtensiegel 298ff, 366, 407ff
- Bes 154<sup>88</sup>, 232, 240, 246ff, 272f, 294, 437f, 492
- Bes-Amulette 248ff
- Bes-Kopf 412, 421
- Beset 272f

- Bet-Schean *passim*, 92ff, 124  
 Bilderverbot 410ff  
 Bild *passim*  
     und Name 354, 382<sup>357</sup>, 390, 453ff  
     und Text 272ff, 321, 349, 453ff  
     und Wort 453ff  
 Blume, Blüte 32, 44, 50ff, 66, 144, 195, 220, 223, 226, 282f  
 Blütenszepter 46f, 97  
 Bogen 68ff, 90, 100, 102, 136, 138, 330ff  
 Bogenschütze 136, 144, 240, 276, 357, 434  
 Boot 154, 349ff, s. Mondgott; Sonnenbarke  
 Bovine 162, 218f, 240, 318  
 Briefe 257ff, 274ff, 414ff  
 Bronzefigurinen 13, 37, 66, 132, 152f, 480  
 Brüste 30, 36ff, 61, 74, 94, 110, 372, 380<sup>354</sup>, 425  
*brwk*-Formel 270, 417, s. Segnen  
 Bullen 210, 292, 301, 408ff, 449f, 491  
  
 Capride 21-24, 53, 62, 64, 102, 140, 142, 169f, 207f, 238, 240, 306ff, 317, 368f  
     mit Jungem 142, 144, 160, 166ff, s. Muttertier  
     und Bogenschütze 144  
     und Löwe 24, 136, 292<sup>266</sup>  
     und Verehrer 166, 170  
 Capriden am Baum 62, 80ff, 142ff, 173, 176ff, 192, 208, 238, 242ff, 317, 358  
 Chons 492  
 Chronologie 482  
  
 Dea Nutrix 82, 173, 194, 380  
*Ded*-Pfeiler 283f  
 Deuteronomistische Bewegung, Redaktion usw. 12, 260, 410ff, 421, 428f  
  
 Eber 238ff  
 Edom 281, 316f, 444, 495  
  
 Ehermes Meer 192  
 El 66, 128, 132, 134, 174, 219, 234ff, 259, 277f, 296, 320, 355ff, 360ff, 384, 395, 414, 424f, 438, 466  
     als Mondgott 353ff  
     solarisiert 277f  
     und Jahwe 128, 354ff  
*ʿlqnʾrs* 355, 396  
 Elephantine 219f, 445  
 Elfenbein 5, 70, 106, 134, 202f, 278ff, 282ff, 295f, 298ff, 480  
 ʿEljon 130, 355, s. Höchster Gott  
 Epigraphik 478  
 Etymologie 248<sup>175</sup>, 281f, 454  
  
 Falke 48, 154, 244, 251, 284f, 294, 304ff, 485  
     über Krokodil 26  
 Falkenköpfiger 44ff, 53, 283, 478  
 Falkenkopf 100, 223  
 Familienfrömmigkeit 3, 122, 174f, 236, 375ff, 384, 388, 425f  
 — s. Hauskulte, Persönliche Frömmigkeit, Privatfrömmigkeit  
 Feind 92, 98, 102ff, 271  
 Feministische Theologie 1, 473f  
 Fisch 57, 64, 84, 140  
 Flügel 282ff, 304, s. Vierflüglig  
 Flügelsonne, s. Sonnenscheibe, geflügelte; Sonne; Sonnengott  
 Gott in der F. 338f, 396<sup>+373</sup>, 465  
 Frau, als Partnerin 52, 72  
     untergeordnet 72  
     und Göttin 62, 94, 110ff  
 Frau am Fenster 225f  
 Freilichtheiligtum 34, 37, 175, 344f  
     <sup>+304</sup>, s. Baumkult  
 Frontalität 30, 77, 246  
 Fruchtbarkeit 32, 44, 94, 142, 148, 166, 235  
     der Pflanzen, s. Pflanzensymbolik  
     der Tiere, s. Herrin der Muttertiere; Kuh und Kalb; Muttertier  
 — s. Segen  
  
 Gazelle 72, 102, 130  
 Geier 25, 36, 304ff

- Geser *passim*  
 mb-zeitliche Stelenreihe 37ff  
 Gesicht (der Göttin), s. Antlitz; Göttinnenkopf  
 Gilgamesch 182, 428  
 Glasfigurinen 62, 94  
 Gottheiten der Nacht 335ff, 424  
 Götter (männliche) *passim*  
 triumphierend 129-34  
 — s. Adad; Amun; Ba'al; El; Jahwe; Kamosch; Milkom; Mondgott; Ninurta; Ptah; Reschef; Schamasch; Schlagender Gott; Sin; Sonnengott; Thronender usw.  
 Göttin *passim*, 370ff, 451f  
 als Mutter 82, 94ff, 119, 186, 381, 435  
 kriegerische G. 97f, 442  
 mit Handtrommel 188<sup>122</sup>  
 mit Kind 94ff<sup>47</sup>, 140, 186  
 mit zwei Kindern 82  
 nackte G. 22, 29-32, 37f, 61ff, 68, 74ff, 80, 82, 96, 110ff, 174, 182, 184, 226ff, 385ff, 435<sup>402</sup>, 481  
 schwangere G. 38, 110, 435f  
 stillende G. 82, 96, 119, 186  
 und Baum 32ff, 62ff, 80ff, 142ff, 159, 172ff, 175f, 182, 223ff, 242ff, 262ff, 273f, 358, 378, 442, 453f, s. Aschera; Baumkult; Capriden am Baum; Palme usw.  
 und Löwe 25, 32, 62ff, 76, 96, 116<sup>66f</sup>, 144, s. Herrin der Löwen; Qudschu  
 und männlicher Partner 32ff, 176, 480, s. Paar-Relation; Paredros  
 — s. 'Anat; 'Astarte; Aschera; Frau am Fenster; Frau und Göttin; Hathor; Herrin der Tiere; Ishtar; Qudschu; Zweiggöttin usw.  
 Göttinnenkopf 32, 77, 251, 308, s. Antlitz der Göttin; Hathorfetisch; Hathorkopf  
 Grab 110ff, 172f, 212, 369ff, 375ff, 422  
 Granatapfel 413  
 Gravidenflaschen 120  
 Greif 244, 251, s. Mischwesen  
 Gula 490  
 Hämatit  
 Rollsiegel 42ff  
 Stempelsiegel 134, 159ff, 162  
 Hand 270  
 Handtrommel 140, 187f, 376<sup>347</sup>  
 Hathor 30, 76ff, 84, 90, 386  
 Hathorfetisch 32, s. Göttinnenkopf  
 Hathorfrisur 76f, s. Schulterlokenfrisur  
 Hathorkopf 77f, 84, s. Göttinnenkopf  
 Hathorsistrum 77  
 Hauskulte 174ff, 182, 187, 375ff, s. Familienfrömmigkeit; Kult; Persönliche Frömmigkeit; Privatfrömmigkeit  
 Hazor *passim*, 16, 56-60, 123  
 sb-zeitliches Stelenheiligtum 58ff  
 sb-zeitlicher Tempel H 56-60  
 Herakles 438f  
 Herr der Tiere 317, 330ff, 357, 434, 438  
 der Capriden 206  
 der Krokodile 130ff, 147, 157  
 der Löwen 159f, 206  
 der Schlangen 250  
 der Skorpione 132, 147, 157  
 der Strauße 157f, 196f, 205, 444  
 Herrin der Tiere 25, 36, 53, 62, 76, 159ff, 182, 357  
 der Capriden 176  
 der Löwen 25, 116, 146<sup>84</sup>, 159f, 176, 180, s. Göttin und Löwe; Löwe; Qudschu  
 der Muttertiere 159ff, 166<sup>101</sup>  
 der Steppe 25  
 Herrin des Himmels 97, 386f, s. Himmelskönigin  
 Herrschaftsikonographie 48ff, 68ff, 90ff, 147f, 240ff, 298ff, 302ff  
 Himmelsheer 358<sup>324</sup>, 363<sup>329</sup>, 368, 396ff, 425f  
 Himmelsheer 222ff, 290, 296f, 317ff, 464, s. Ba'alšamem; Höchster Gott  
 Himmelskönigin 187, 273<sup>239</sup>, 334ff, 386ff, 398, 425ff, s. Herrin des Himmels  
 Himmelsstützen 154  
 Himmelstor 345

Hirsch 57, 62, 136, 168, 210, 412  
 Hirschkuh 210  
 Hiskija 310, 314, 324  
 Höchster Gott 191, 197, 251, 290,  
 355, 360, 396, 424, s. Ba'alšamem, Himmelsherr  
 Höhenheiligtum, s. Freilichtheiligtum  
 Horon 44  
 Horus 46ff, 53, 124, 130, 232, 403  
 +385, 435, 479  
 Horusauge, s. Udschat-Auge  
 Horusknabe 132, 493  
 Horvat Qitmit 440ff, 494

Ikon 13f  
 Ikonizität 13f  
 Ikonographischer Zugang 13f  
 Ischtar 122<sup>75</sup>, 146<sup>84</sup>, 176, 332ff,  
 386, 426, 490  
 Ischtar (Forts.)  
 — s. 'Astarte; Himmelskönigin  
 Isis 90, 186, 232, 284, 352<sup>+310</sup>, 381,  
 401f, 435f, 452, s. Göttin als Mutter  
 und Horus 381, 435

Jachin und Boas 194  
 Jagd 330<sup>+293</sup>, 434<sup>401</sup>  
 und Krieg 136ff, 242  
 Jahwe 156, 158, 212ff, 231, 270f,  
 277f, 296ff, 312, 320, 348f,  
 352ff, 396, 416f, 421, 445, 448,  
 454, 463ff, 468f  
 als Höchster Gott 191ff, 197,  
 297, 319f  
 als Mondgott 353ff  
 als Sonnengott 297, 316f, 319f,  
 406, 449  
 und El 354ff  
 und seine Aschera 237-282, bes.  
 259-276, 358ff, 463  
 und Stierbild 164, 215ff  
 von Samaria 255, 258f, 261  
 von Teman 158, 256ff, 261, 263  
 — s. Himmelsherr; Höchster Gott;  
 Wettergott  
 Jahwe-Darstellung 134, 178, 398f,  
 472

Jahwe-Visionen 312, 396, 472  
 Jaspis-Skarabäen 46ff  
 Jerusalemer Tempel 150f, 189ff,  
 412ff, s. Tempelsymbolik  
 Joasch 255<sup>193</sup>, 281  
 Joschija 325f, 384, 406, 410  
 s. Kultreform

K *kābôd* 339, 348  
 Kamosch 156, 365  
 Kapitell, proto-äolisches 194f, 413f,  
 440  
 Kerub(en) 62, 175ff, 180, 190f, 266,  
 389  
 s. Mischwesen; Sphinx  
 Kerubenthron 70, 178, 190f, 253,  
 353<sup>+313</sup>  
 Kesselwagen 191f, 195  
 Kind 282f, 381, s. Göttin mit Kind;  
 Göttin mit zwei Kindern; Göttin,  
 stillend; Isis und Horus; Horus-  
 knabe; Sonnenkind  
 Klagefrau 141  
 Knocheneinlagen 28, 36  
 Knochensiegel 284, 302ff, 406f, 484  
 König 38ff, 50, 90, 134ff, 154, 191,  
 300, 323f, 328ff, 338, 358, 434,  
 479, 482  
 s. Fürst; Herrschaftsikonographie;  
 Niederschlagen der Feinde; Pharao  
 Königsideologie 98, 303ff, s. Herr-  
 schaftsikonographie  
 Königsname 286, 303f, 309  
 Königssiegel 366  
 Königsstempel 314ff, 464f  
 Königtum 294, 298, 309f, 315ff,  
 479  
 Koloquinten 195  
 Komparatistik 11f  
 Kompositstatuen 489  
 Konstellation 13f  
 Krieg 70, 76, 330  
 Krieger 68ff, 439  
 Krokodil 25f, 48, 130ff, 478  
 Krummschwert 98ff, 136  
 Kryptographie, s. Amun  
 Kuh und Kalb 44, 141, 144, 160,  
 273, s. Muttertier  
 Kult 7ff, 52, 361ff, 399ff<sup>+378</sup>  
 und Vorstellungswelt 7ff

- s. Familienfrömmigkeit; Hauskulte; Kultreform; Verehrer; Verehrerin
- Kultbild 66, 332, 364<sup>331</sup>
- Kultprostituierte 118, 122<sup>+76</sup>
- Kultreform
  - Hiskija 312ff<sup>+288</sup>
  - Joschija 392ff, 410ff, 428
- Kultständer 96, 116, 140, 174-184, 483
  - von Pella 181f
  - von Ta'anach 175-184, 244
- Kultsymbol(e) 336ff, 342, 362ff, 378, 466
- Kultszenen 365ff, 432, 466
- Kultteilnehmerin 188, s. Verehrerin
- Kultur als Zeichen- bzw. Symbolsystem 7ff
- Kuntilet 'Agrud 1, 223, 237-270, 275ff, 320
- Lachisch *passim*, 15f, 72-92, 124
  - sb-zeitlicher Grabentempel 74ff
  - sb-zeitlicher Tempel auf dem Tell 74, 76, 86
- Lamaschtu 490
- Lebenszeichen 288ff, 311
- Leier 72, 140, 252ff, 273<sup>+240</sup>
- Leierspieler(in) 140, 240, 252ff, 273
- Leuchter 348f
- Leviatan 48, 86, 176, s. Schlange, gehörnte; Ba'al und Jam
- Lotus 61, 72, 84, 97, 100, 140, 192, 194, 278f, 282f, 396, 413, 421, 493
  - Lotusblütenstrauch 266
  - Lotusförmige Kapitelle 194
  - Lotusstengel 74
- Löwe 24ff, 32ff, 37, 56, 62ff, 70ff, 84ff, 92, 125, 128f, 136, 140, 159f, 164, 175f, 182, 191, 206, 226, 238, 240, 244, 273, 306f, 317, 323f, 446ff, 481, 490
  - Amun als Löwe 128
  - Göttin auf L. 25, 76, 116<sup>+66f</sup>, 129<sup>+79</sup>, s. Göttin und Löwe
  - Gott auf L. 129, 214
  - König als L. 26, 92, 136, 147
  - Schlachtlöwe 70
  - über Capriden 24, 136, 292<sup>266</sup>
  - über Krokodil 25f
  - über Mensch 25f<sup>+14ff</sup>, 306
  - Wächterlöwe 56f, 174, 191f, 210ff, 242ff, 317
- Löwenbekämpfer 86f, 129
- Löwendämon 212
- Löwenjagd 448
- Löwenkopf 116
- Löwenskaraboid 128
- Löwin 144, 146<sup>84</sup>, 238, 242
- Loyalitätssymbolik 50ff, 106, 274, 302ff
- Ma'at 78
- Manasse 384, 425
- Marduk 328ff, 432
- marzeah* 400f
- Massebe 37ff, 175, 416<sup>391</sup>, 440ff, 451, 478
  - s. Stele
- Megiddo *passim*, 60ff, 123f
  - mb-zeitliche Tempel 40
  - sb-zeitlicher Festungstempel 60ff
  - sb-zeitliche Elfenbeine 70ff
  - Hortfund mit Stempelsiegeln der EZ I 126ff
- Mekal 94<sup>+44</sup>, 102
- Melqart 191
  - Tempel in Tyrus 194
- Metallfigurinen 34ff, 40ff, 56ff, 61f, 66ff, 109, 132ff, 152f, 438
- Metallgefäße 100, 242
- Milkom 153, 156
- Mischwesen 282ff, 287ff, 318f, 330, 434, s. Greif, Kerub
- Mittlerinstanzen 320f, 362ff, s. Aschera, Mischwesen
- Modellbrot 106
- Mondgott 58, 344f, 369, 421, 488
  - anthropomorph im Boot 349ff
  - von Haran 58, 336, 339ff, 360f, 424, 465f
- s. Sin
- Mondsichel 58, 162, 184, s. Neumond; Sichelmondstandarte
- Monolatrie 282, 470
- Monotheismus 1ff, 320, 445
- Month 76<sup>30</sup>, 90, 402
- Mot 129, 164, 401<sup>+379</sup>
- Münzen 495



Musik 77, 140, 254, 344f, 442  
 Muttergöttin, s. Frau und Göttin;  
     Göttin als Mutter  
 Muttermilch 120  
 Mutterschoß 29, 82  
     Erde als M. 173, 422  
 — s. Omega-förmiges Symbol  
 Muttertier, säugendes 141ff, 144ff,  
     160, 166ff, 208, 220, 238ff, 317,  
     369<sup>+335</sup>  
     und Bogenschütze 144ff  
 — s. Kuh und Kalb  
 Mykenische Frauenidole 138  
  
 Nabu 328ff, 432  
 Naharija, mb-zeitliches Heiligtum  
     34ff, 84, 96  
 Name 453ff  
     der Göttin 118f, 381f<sup>+357</sup>, 453f  
 — s. Amun-Kryptographie; Bild und  
     Name  
 Namenssiegel 202, 204, 220ff, 282ff  
     anikonische 407ff  
     hebräische 228  
     westsemitische 477  
     zweiseitig gravierte 300, 350,  
     407f  
 Naos 114, 118  
 Nefertem 232, 401f  
 Nehustan 312ff  
 Nephtys 90, 284  
 Neumond 363, 495  
 Niederschlagen der Feinde 92, 102ff,  
     136, 298f, 301, 325f, s. Herr-  
     schaftsikonographie; König; Pha-  
     rao  
 Nilpferdgöttin 28, 80  
 Ninurta 331  
 Nun-Schalen 84ff  
  
 Oelsöhne 349, 358<sup>324</sup>  
 Offizielle Religion 233, 237, 290  
 Omega-förmiges Symbol 28f, 60,  
     82, 422  
 Omega-Gruppe 28f  
 Onuris 90  
 Opferkuchen 187f<sup>+121</sup>, 335, 390  
 Opfertier 120ff, 182  
 Ornamentik 407ff

Osiris 90, 283f, 493  
 Ostraka  
     von Arad und Lachisch 414ff  
     von Samaria 230-232, 280<sup>+252</sup>,  
     281  
  
 Paar-Relation 40, 52, 176, 225,  
     270, s. Paredros  
 Palme 34, 52, 57, 64, 80ff, 172f,  
     191ff, 195, 242, 439  
     mit Verehrern 172f  
     mit Vögeln und Capriden 80  
     flankiert von Capriden 64  
 — s. Baum  
 Palmettpilaster 186  
 Paredros 2f, 224, 228, 259, 270,  
     281, 318, 353, 425, 445, 488,  
     490, s. Paar-Relation  
 Patäke 492  
 Periodisierung (Archäologie) 14ff  
 Personennamen 5, 230ff, 297, 320,  
     354  
 Persönliche Frömmigkeit 3, 233,  
     237, 290, s. Familienfrömmig-  
     keit; Hauskulte; Privatfrömmig-  
     keit  
 Pfeilerfigurinen 228, 273<sup>239</sup>, 370ff,  
     389, 425f, 478, 489  
 Pfeilspitzen, beschriftete 144ff  
 Pferd(e) 70, 76, 98, 138, 158f, 180f,  
     220, 238, 242  
     des Sonnengottes 181, 392ff,  
     427  
     Terrakotten 390ff  
 Pferd-und-Reiter(in) 159, 390ff, 425f  
 Pflanze 169, 195. s. Baum; Blume,  
     Blüte; Lotus; Palme; Papyrus;  
     Zweig  
 Pflanzensymbolik 192ff, 413ff  
 Pharao 68-70, 90-92  
     als Löwe 26, 136, 147  
     beim Kult 90  
 — s. König, Niederschlagen der  
     Feinde  
 Philister, philistäisch 123ff, 138ff,  
     153, 156, 182, 189, 226ff  
 Phönizier, phönizisches 18, 202f,  
     242, 278, 280f, 290ff<sup>265</sup>, 352,  
     377f, 434ff  
 Polytheismus 5f, 235, 281

Priester 286<sup>+259</sup>  
 Priestersegen 418ff  
 Privatfrömmigkeit 375ff, s. Familienfrömmigkeit; Hauskulte; Persönliche Frömmigkeit  
 Propheten 275<sup>245</sup>  
 Prophetenerzählung 234f  
 Prozession 255  
 Ptah 78, 88ff, 100, 124, 403, 492  
 Pyramidenstumpf-Siegel 125f, 130

Qaus 156, 259, 440ff, 494f  
 Qudschu 74ff, 98, 110ff, 116ff, 129<sup>+79</sup>, 144, 244, 317, 386, s. Göttin und Löwe

R *Rahmay* 82  
*Rakib'il* 395  
 Ramessidische Massenware 128, 154, 483  
 Ramses II. 78, 97, 100ff  
 Ramses III. 15, 70, 78, 106, 123f  
 Ramses VI. 123  
 Räucherkästchen 439ff, 450  
 Räuchern 388f<sup>363</sup>  
 Re-Harachte 88ff, 100, s. Amun-Re; Falkenköpfiger; Horus; Son-nengott  
 Re-Harmachis 124  
 Reiter 390ff, 489  
   s. Pferd-und-Reiter  
 Reschef 68, 76, 80<sup>32</sup>, 86ff<sup>+39</sup>, 102, 130, 156, 482  
 Rollsiegel 13, 24f<sup>+13</sup>, 29f, 40ff, 48, 57, 62ff, 86ff, 327ff<sup>+292</sup>, 431f  
 Rosette 490  
 Rosettenstempel 404ff

Sachmet 80, 401f, 492  
 Šaddayin 234ff, 320  
 Šagar 166ff, 234ff  
 Šahar und Šalim 82<sup>35</sup>  
 Sänfte 92  
 Saraf 312  
 Scham (der Göttin) 30ff, 34, 37f, 61f, 80ff, 94ff, 186, 226  
 Schamasch 336ff  
 Schasu 70, 158, 182

Scheschonq I. 18, 151, 200f, 484  
 Schild 68  
 Schlagender Gott 68, 84ff, 98, 152f, 157<sup>92</sup>, 489  
 Schlange 60, 96, 312ff  
   gehörnte 86ff, 331f, s. Leviatan  
 Schlängenbekämpfer 86ff, 129, 176, 195ff, s. Ba'al und Jam; Ba'al-Seth; Leviathan  
 Schleier 187  
 Schöpfergott 355, 395ff, 424  
 Schreinmodell 113ff, 118, 175ff, 184  
 Schütze 336<sup>+297</sup>, 357  
 Schule 275<sup>244</sup>, 281<sup>255</sup>  
 Schulterlockenfrisur 76ff, 110, 116  
   s. Hathor; Hathorfrisur  
 Schutzengel 398  
 Schwan 140  
 Schwangerschaft 120  
   s. Göttin, schwangere  
 Schwein 443f  
 Segen 148, 270ff, 283, 358, 417, 420ff  
   Jahwes 148, 168, 264, 268ff, 272, 416ff  
 — s. Fruchtbarkeit  
 Segensbilder 148, 166ff, 208, 242  
 Segensformel 268  
 Segensgestus 97  
 Segnen 255, 266ff, 304, s. *brwk*-Formel  
 Seir 278  
 Semantik 281f, 318  
 Serafen 491  
 Seth 86ff, 130, 482  
 Seth-Ba'al 129ff, s. Ba'al-Seth  
 Sethtier 102<sup>51</sup>  
 Sethos I. 98ff  
 Sichelmondstandarte 165, 339ff, 424, 484  
   s. Mondgott von Haran; Sin  
 Sichelschwert 330  
 Siegesfeier 72  
 Siegesschwert 100  
 Sieg über Feinde 92  
 Sin 336, 339ff, s. Mondgott  
 Situle 492  
 Skarabäus 214, 288, 290ff, 319  
   vierflüglig 290, 314ff, 403, 491  
   zweiflüglig 290, 403

Skorpion 132, 140ff, 157f, 158,  
 162ff, 168f, 208  
 Sobek 479  
 Solarisierung 316f, 319+<sup>291</sup>, 320,  
 403f  
 Sonne 278+<sup>251</sup>  
 Sonnenaufgang 278+<sup>251</sup>, 290, 297,  
 315, 464f  
 Sonnenbarke 90, s. Boot  
 Sonnengott 44, 86, 104, 129, 154ff,  
 157, 181, 222f, 251, 282ff, 297,  
 317, 392ff, 448f, 468f  
 und Wettergott 57  
 — s. Thronender, eckig stilisierter  
 Sonnenkind 232, 266f, 294  
 Sonnenscheibe 77, 86, 100, 125,  
 154, 187<sup>120</sup>, 282ff, 290, 448f  
 geflügelte S. 154, 180f, 292ff,  
 314ff, 319, 336ff, 434, 449  
 Sonnensymbol, anatolisches 57  
 Sonnensymbolik 244, 310ff, 315,  
 318, 403ff  
 Sphinx 26, 174ff, 190, 244, 265,  
 286, 288, 292, 487  
 falkenköpfig 26, 287ff  
 geflügelt, s. Kerub; Mischwesen  
 šr(h)ʿr 275<sup>245</sup>, 301, 409  
 Statue 494f  
 Steinbock 21f, 92, s. Capride  
 Stelenreihe 37ff, 58-60, s. Massebe  
 Stern 52, 64, 84, 330, 366ff  
 Sternennimbus 334ff  
 Sternkonstellationen 335ff+<sup>297</sup>, 357  
 s. Astralisierung; Astralsymbole  
 Stier 42+<sup>19</sup>, 57, 62, 88, 92, 134,  
 147, 164, 180, 192, 195, 215f,  
 218, 318, 478, 484  
 Stierbild von Bet-El 215f  
 Stierhörner 86  
 Stierkopf 134, 162  
 Stier (Forts.)  
 Symbolik 134, 147, 164  
 Terrakotten 218f  
 — s. Baʿal; El; Jahwe; Wettergott  
 Strahlenkranz 334ff  
 Strauße 157f, 205, 444, s. Herr der  
 Strauße  
 Straußenfeder 78  
 Streitwagen 68-70, 92, 136, 276  
 Substitution der Göttin durch Wirk-  
 großen 148, 159, 166ff

Symbolsystem 2, 7ff, 68ff, 108,  
 151, 195, 215, 224, 228, 230,  
 234, 263, 281f, 294ff, 317, 319,  
 455f, 472f

Tanz 52  
 Taube 34ff, 52f, 84, 96, 158ff, 186,  
 224f, 369ff+<sup>337</sup>  
 Tel Kittan, mb-zeitlicher Tempel  
 37ff  
 Tell Der ʿAlla 234ff, 320, 354  
 Teman 278, 316f, 444  
 Tempelsymbolik 189ff, 413, 420f,  
 429, 439, 445  
 Terrakotten 61f, 74, 94, 109, 110ff,  
 146f, 186, 228, 369ff, 385, 440ff,  
 450, 478  
 Text und Bild 10ff, 272ff, 321, 349,  
 453ff  
 Thoëris 28  
 Thot 90, 124, 492  
 Thron 50, 70, 138, 153, 253f  
 Thronende 138ff, 186, 381, 435f  
 Thronender 50, 58, 66, 152f, 153ff,  
 174, 186, 194, 197, 252, 349ff,  
 357ff  
 eckig stilisierter 153ff, 196f, 485  
 Tinnit 233, 377, 380<sup>353</sup>, 381f, 438  
 Triade 3, 66, 104, 219  
 Tridacna-Schalen 395ff, 424

Uas-/w3s-Szepter 97, 100, 132  
 Udschat-Auge 84, 294, 492  
 Ugarit 12, 15, 66, 80, 82, 144, 233,  
 456f  
 Uräus 34, 125, 128, 136, 154, 244,  
 251, 286, 294, 306ff, 311ff, 340  
 vierflüglig 311ff, 316, 403  
 und Baum 34, 308

Vatergott (*ilib*) 88<sup>40</sup>  
 Verehrer 46ff, 57, 118, 136, 165,  
 166, 170ff, 205, 218, 222, 254f,  
 266, 274, 303, 308f, 348ff, 361,  
 364ff, 466  
 am Baum 32, 172ff  
 Verehrerinnen 48ff, 118, 187ff, 198  
 Vierflüglig

Ba'al 220ff, 354, 463f  
nackte Göttin 385  
Skarabäus 290ff, 314f, 403  
Uräus 311ff, 316, 403  
Volksfrömmigkeit 295, 316<sup>290</sup>, 376  
Anm. 345

Wächter 288  
Wagen 395<sup>+372</sup>  
des Sonnengottes 181, 394, 427  
Wandmalereien 278f  
W3s-Szepter, s. Uas-Szepter  
Wettergott 30, 36, 40ff, 57, 66, 76<sup>30</sup>,  
134, 156, 164, 180, 192, 296f,  
331f, 395, 478, 480, 487  
Widderkopf 104, 125f  
Widdersphinx 104, 126  
Wirkgrößen aus der Sphäre der Göttin  
170, 270  
Wort und Bild 453ff  
Wulstsaummantel 42, 46, 48ff, 53f,  
58

Zaubermesser 24ff, 28, 53  
Zeichen, Zeichensysteme 7ff  
s. Symbolsystem  
Zweig 44, 50-52, 144, 158, 220,  
360f, 412ff  
aus dem Nabel der Göttin 61  
und Capride 22  
und Löwe 24-27  
Zweig Göttin 30, 44, 61, 76f, 80, 144,  
377f, 481  
s. Aschera; Göttin und Baum  
Zypressen 341ff

## Autoren

*Othmar Keel*, geboren 1937 in Einsiedeln (Schweiz), Studium der Theologie, der Bibel- und Religionswissenschaft sowie der altorientalischen Kunstgeschichte in Zürich, Freiburg Schweiz, Rom, Jerusalem und Chicago. Seit 1969 Professor für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Universität Freiburg Schweiz. Herausgeber der Reihe „Orbis Biblicus et Orientalis“. Veröffentlichungen u.a.: *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen* (1969); *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen* (<sup>4</sup>1984); *Die Weisheit spielt vor Gott* (1974); *Wirkmächtige Siegeszeichen* (1974); *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (1977); *Vögel als Boten* (1977); *Jahwes Entgegnung an Ijob* (1978); *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes* (1980); *Die Bibel mischt sich ein* (1984); *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (1984); *Das Hohelied* (1986); *Schöne, schwierige Welt – Leben mit Klagen und Loben* (1991). Zusammen mit M. Küchler: *Synoptische Texte aus der Genesis. Texte und Kommentar* (<sup>2</sup>1975); *Orte und Landschaften der Bibel I-II* (1982/1984); Hg. von Herders Großem Bibel-Atlas (1989). Zusammen mit H. Keel-Leu und S. Schroer: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel I-II* (1985/1988). Zusammen mit Ch. Uehlinger: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel III* (1990); *Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel* (1990).

*Christoph Uehlinger*, geboren 1958 in Zürich, Studium der Theologie, der Bibelwissenschaft und Altorientalistik in Freiburg Schweiz, Jerusalem und London. 1989 Promotion im Fach Altes Testament. Seit 1991 Oberassistent am Lehrstuhl für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Universität Freiburg Schweiz. Veröffentlichungen u.a.: *Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerkündigung (Gen 11,1-9)* (1990). Zusammen mit O. Keel und M. Küchler: *Orte und Landschaften der Bibel I* (1984). Zusammen mit M. Küchler: *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine* (1987). Zusammen mit O. Keel: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel III* (1990); *Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel* (1990).



# GGG im forschungsgeschichtlichen Kontext

*Ein Nachwort zum Wiederabdruck 2010*

Ein Standardwerk muss der Wissenschaft verfügbar sein! Diese Einsicht kann als Selbstverständlichkeit gelten. Der hier nun vorliegende Entwurf einer (digitalen) Republikation des Werkes von Othmar Keel und Christoph Uehlinger sieht sich eben dieser Selbstverständlichkeit verpflichtet.

## *1. Ein Standardwerk*

„Götter, Göttinnen und Gottessymbole“ ist seit langem als religionsgeschichtlich-ikonographisches Standardwerk der zwei vorchristlichen Jahrtausende für den Bereich Palästina/Israel bekannt. Es sind einige Voten in der Rezensionsliteratur auszumachen, die eben dies bekräftigen. So äußert sich Michael Given folgendermaßen:

„(...) this volume provides a very welcome contribution (...) by examining the epigraphic and iconographic material in its historical context in order to trace the changing religious system of Canaan and Israel.“<sup>1</sup>

Im Vorwort des Jahrbuchs für biblische Theologie 10 (1995), „Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments“, vermerkt Bernd Janowski:

„Heute, gut dreißig Jahre später<sup>2</sup>, haben sich die Parameter der Forschung deutlich verschoben. Einer der Hauptgründe dafür ist das Wiederaufleben der religionsgeschichtlichen Forschung, die nicht nur die altorientalischen Religionen, sondern auch das religiöse Symbolsystem des bronze- und eisenzeitlichen Palästina/Israel einbezieht (...). Dahinter kann nicht mehr zurückgegangen werden, soll die Geschichtlichkeit des JHWH-Glaubens angemessen Darstellung erfahren.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Given 1993:223.

<sup>2</sup> Bezugspunkt ist hier der „epochale Neuansatz Gerhard von Rads im Rahmen seiner Theologie des Alten Testaments“.

<sup>3</sup> Janowski/Lohfink 1995:V.

Wolfgang Zwickel bemerkt in einem Resümee zur biblischen Archäologie<sup>4</sup> unter dem Stichwort „Ikonographie“:

„Insbesondere die Forschungen von O. Keel und seinen Schülern haben die Ikonographie zu einem eigenständigen und für die religionsgeschichtliche Entwicklung unverzichtbaren Bestandteil biblisch-archäologischer Forschung gemacht. (...) In GGG wurde erstmals versucht, die bis dahin nur wenig beachteten ikonographischen Quellen Palästinas (...) möglichst umfassend für eine religionsgeschichtliche Entwicklung von der Mittelbronzezeit bis zur Eisenzeit auszuwerten.“<sup>5</sup>

Selbst die kritisch-problematisierenden Rezensionen<sup>6</sup> von Friedhelm Hartenstein und Helga Weippert weisen neben den dissensbetonten Stellen, auch eindeutig lobend-wertschätzende Passagen auf.

So urteilt Hartenstein:

„Nach detaillierten Einzelstudien ist die Klassifizierung des umfangreichen Corpus an einen Punkt gelangt, wo Keel und Chr. Uehlinger eine vorläufige Gesamtauswertung für einen auf die Ikonographie gegründeten Zugang zur Religionsgeschichte Palästina/Israels vorgelegt haben. Dabei werden erstmals die großen Linien der Entwicklung der Bildwelt in der staatlichen Zeit Israels und Judas herausgearbeitet sowie ein kurzer Ausblick auf die exilisch-nachexilische Zeit geboten.“<sup>7</sup>

Und Helga Weippert fügt hinzu:

„... dass wir (...) von einer ikonographischen Basis ausgehend religionsgeschichtliche Fragen in diesem Umfang diskutieren können, ermöglicht uns erst dieses Buch, und dafür kann man beiden Autoren nicht genug danken.“<sup>8</sup>

Noch stärker als die bisher zitierten bringen Walter Groß, Marie-Theres Wacker und Ernst Axel Knauf ihre Beurteilung zu Gehör.

---

<sup>4</sup> Sammelrezension *Biblische Archäologie*, Zwickel 2001.

<sup>5</sup> Zwickel 2001:305f. Nach Zwickel handelt es sich ferner bei GGG um einen „Gesamtentwurf, der mit gutem Grund als Religionsgeschichte Palästinas (und nicht nur als Kompendium der ikonographischen Entwicklung) verstanden werden kann“ (306).

<sup>6</sup> Im Forschungsdiskurs, der immer auch mit Vielstimmigkeit der Objektinterpretationen und differierender Methodenakzentuierung einhergeht, sind diese Voten selbstverständlich legitim.

<sup>7</sup> Hartenstein 1995:75, vgl. hierzu auch das zusammenfassende Diktum, mit der Betonung der „grundlegenden Leistung (der beiden Verfasser, F.L.), aus dem vielfältigen ikonographischen Quellenmaterial die Hauptlinien der Entwicklung der Bildwelt Palästina/Israels durch mehr als ein Jahrtausend herausgearbeitet zu haben“ (85).

<sup>8</sup> Weippert 1994:28.



So meint Marie-Theres Wacker:

„Die Monographie von Othmar Keel und Christoph Uehlinger über ‚Göttinnen, Götter und Gottessymbole‘ aus der ‚Religionsgeschichte Kanaans und Israels‘ bietet solches (erg. religionsgeschichtlich aufschlussreiches, F.L.) Material in einer Fülle und gleichzeitig systematischen Klarheit, die die Lektüre zu einem intellektuellen Vergnügen werden lässt. (...) In der Tat: wer sich durch das Keel-Uehlingersche Oeuvre hindurchgearbeitet hat, wird sich der Macht der Bilder neu (erstmalig?) bewusst, wird danach auch viele biblische Texte mit neuen Augen lesen, wird dieses Buch als Aufforderung verstehen, das je eigene Vorverständnis biblischer Aussagen noch einmal zu überprüfen.“<sup>9</sup>

Knaufs Einschätzung nach handelt es sich bei GGG um ein

„... Standard- und Nachschlagewerk, (...) (das) für jeden der sich zukünftig an der religionsgeschichtlichen Diskussion beteiligen will, zur Pflichtlektüre gehört. (...) Als die Verfasser am 28.8.1990 ihr Referat hielten, lag es gewiss nicht in ihrer Absicht, ein Handbuch der biblischen Religionsgeschichte vorzutragen. Sie haben es aber getan.“<sup>10</sup>

Diesem Votum pflichtet Walter Groß bei:

„Für die historische Fragestellung (...) ist dieses Buch ein großer Gewinn, in seiner Materialfülle, seiner Differenziertheit bei gleichzeitiger Kraft zu Synthese ein Meilenstein. Dieses mit zahlreichen Abbildungen ausgestattete und preiswerte Buch gehört in die Hand jedes Theologiestudenten.“<sup>11</sup>

André Caquot gibt in seiner Rezension die folgende Einschätzung:

„Le présent volume est un aperçu synthétique sur cette documentation (= das Corpus der Stempelsiegelamulette aus Palästina/Israel, F.L.), joignant aux images fournies par les cachets celles des sceaux-cylindres, des figurines en relief ou en ronde-bosse, des dipinti. C'est surtout un examen systématique de ce que ces images matérielles font entrevoir de l'imagerie mentale des anciens Palestiniens, ou, en d'autres termes, un exposé de l'apport de l'iconographie à l'histoire religieuse du pays où s'est élaborée la Bible. (...) Le livre est une somme impressionnante et indispensable de documentation, facile à consulter, qui mérite à O. Keel et Ch. Uehlinger la reconnaissance de tout bibliste ou historien des religions. Le jugement est prudent, plus que ne peut le laisser entendre un compte rendu.“<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Wacker 1993:123, vgl. auch Wacker 2004:50 (Anm.6) mit der Nennung des GGG als „grundlegendes Werk“.

<sup>10</sup> Knauf 1994:302.

<sup>11</sup> Groß 1993:325.

<sup>12</sup> Caquot 1994:377.381.

Auch Tryggve Mettinger stimmt dem positiven Echo zu:

„Manche Bücher liest man als Bestätigung dessen, was man schon weiß; andere bieten ein totales Leseerlebnis, das nur als ‚Überraschung‘ charakterisiert werden kann. Vorliegende Arbeit aus der hochproduktiven Forschungsfabrik in Freiburg – mit Othmar Keel als dynamischem Leiter – gehört zu den Letzterwähnten. Die Überraschung besteht darin, dass eine Darstellung einer besonderen religionsgeschichtlichen Entwicklungslinie in Palästina, vor und während Israel, dargeboten wird, die eingehender ist, als man es jemals für möglich gehalten hätte. Das seit 1981 in Freiburg laufende Projekt über palästinische Glyptik bringt immer noch reichere Ernten hervor. (...) Der massive Band bietet eine Übersicht über die Geschichte des Anthropomorphismus in der palästinischen Kleinkunst (der kanaanischen und der israelitischen), gestützt auf das Studium archäologischer Funde, vorwiegend der Glyptik und der Figurinen. Keel und Uehlinger haben mit Erfolg ein eindrucksvolles und überzeugendes Bild gezeichnet, demzufolge der Anthropomorphismus in Palästina langsam eingeschränkt wurde, parallel mit der Entwicklung der israelitischen Religion, um wieder eine Renaissance während des 7. Jahrhunderts v. Chr. zu erleben, besonderes belegt durch die sog. Pfeilerfiguren. Der Fokus der Untersuchung liegt auf der Relation zwischen männlichen und weiblichen Gottheiten, geleitet von der Frage, ob das vorexilische Israel polytheistisch war und ob JHWH eine weibliche Paredros an seiner Seite hatte. (...) Othmar Keel und sein Kollege Christoph Uehlinger haben uns eine Arbeit vorgelegt, die uns die religionsgeschichtliche Entwicklung sehr gründlich erfassen läßt, eine Arbeit, die sich schön zu den anderen (...) Publikationen aus dem Forschungszentrum in Freiburg fügt. Die exegetische Welt wartet gespannt auf die Fortsetzung dieses großartigen Projektes.“<sup>13</sup>

Patrick D. Miller pflichtet dem bisher Erwähnten bei:

„Apart from the recent two-volume history of the religion of Israel by Rainer Albertz, this packed study of iconographic and inscriptional remains from second- and first-millennium BCE Palestine is the most important contribution in a number of years to the study of the religion of Israel and its Canaanite or, more neutrally, Palestinian antecedents. The significance of Keel's work in collecting the visual remains from the Ancient Near East at the Biblische Institut of the University of Fribourg and bringing them to bear on biblical texts and their interpretation has been well demonstrated through a spate of publications that he, together with colleagues and students, has put forth in the last two decades. The most comprehensive and far-reaching study to date is found in this volume. (...) Investigators of the religious developments, not only in Israel, but in Palestine in general will find in this volume an unrivaled handbook. The interpretations offered here are careful and judicious. This reviewer found himself more often in agreement than not and always learning new things.“<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Mettinger 1994:39.41 (schwedisch). Für die profunde Hilfe bei der Anfertigung dieser Übersetzung bin ich Andreas Winkler, M.A. (Uppsala/Tübingen) sehr dankbar.

<sup>14</sup> Miller 1994:503.505.

So ist es denn auch nicht verwunderlich, dass auch der/die Studierende der Fachbereiche Altes Testament, Biblische Archäologie, Vorderasiatische Archäologie und Kunstgeschichte eben mit diesem Werk und der Wertschätzung, die dem Band zu Teil wird, in Kontakt kommt. Wie und mit welcher Publikationsversion kann er/sie aber in Kontakt kommen?

## 2. Ein Standardwerk mit Geschichte

GGG trat seit der ersten Auflage 1992 auch in den Versionen <sup>2</sup>1993 <sup>3</sup>1995 <sup>4</sup>1998 und <sup>5</sup>2001 dem Rezipienten entgegen. Im Besonderen ist auf das zusätzlich beigegebene Nachwort zur 4. Auflage hinzuweisen, welches durch die Ajournierung einiges an weiterführenden Implikationen in die Diskussion einbrachte.<sup>15</sup>

Inzwischen findet der Stellenwert des GGG auch sichtbaren Niederschlag in einschlägigen Lehrbüchern: So finden sich im Rahmen der *Grundinformation Altes Testament*<sup>16</sup> im ersten Hauptteil „Quellen und Methoden“ (Angelika Berlejung) mehr als zwanzig Verweise auf GGG<sup>17</sup>. Damit ist zugleich auch in methodischer Hinsicht dem religionsgeschichtlichen Vergleich im Rahmen einer erweiterten traditions- und religionsgeschichtlichen Fragestellung der Weg gebahnt.<sup>18</sup>

Eine interne Weiterführung mit modifizierten Parametern stellt in gewisser Weise auch IPIAO dar.<sup>19</sup> Durch den Artikel „Nackte Göttin B. In der Bildkunst“ konnte GGG auch im klassischen Referenzwerk der

---

<sup>15</sup> Hinzuweisen ist zudem auf die englischen und französischen Übersetzungen des Werkes: Keel/Uehlinger 1998 (engl.) und Keel/Uehlinger 2001 (franz.). Für die englische Version wurden Keel und Uehlinger 1999 mit dem Publication Award 1999 der Biblical Archaeology Society (USA) in der Kategorie „Best Scholarly Book on Archaeology“ ausgezeichnet.

<sup>16</sup> Gertz <sup>3</sup>2009.

<sup>17</sup> Unter anderen in den Angaben zur Überblicksliteratur der Abschnitte §1.2.4 (Die ikonographischen Quellen aus Palästina und den Nachbarkulturen, 38), §2.4 (Methoden der Biblischen Ikonographie/Ikonographie Palästinas, 55), §3 (Geschichte und Religionsgeschichte „Israels“: Grundlegungen, 59), §4.1 (Die ausgehende Spätbronzezeit (SBZ), 89), §4.2 (Von der Eisenzeit I bis zur Eisenzeit IIC, 93), §4.3 (Die babylonisch-persische Zeit, 149) sowie in der Liste der „grundlegenden Literatur zum Studium des ATs“ (622). Zudem wird GGG zu zahlreichen Einzelproblemen zitiert (92.93.118.123.144-149.169). Vgl. desweiteren auch die die Nennungen des GGG im Überblickswerk von Schmid 2008:33.37.59.74.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu auch die kurze Darstellung von Friedhelm Hartenstein (Hartenstein <sup>2</sup>2005:173-186).

<sup>19</sup> Vgl. hierzu IPIAO I:18f und die weiteren Ausführungen in diesem Beitrag N 8f.

Altorientalistik (RIA) verankert werden.<sup>20</sup> Im aktuell immer mehr an Bedeutung gewinnenden Projekt Wibilex<sup>21</sup>, dem wissenschaftlichen Bibellexikon im Internet, findet sich mit dem Lemma Ikonographie eine konzise Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte der ikonographisch-religionsgeschichtlichen Arbeit in Verbindung mit einem Überblick über kontextbezogene Literatur und Projekte.<sup>22</sup> Hier finden sich entsprechend auch Hinweise auf IPIAO und GGG:

„(...) ‚Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient (IPIAO)‘, ein (...) auf vier Bände (2005-2012) angelegtes Kompendium zur Religionsgeschichte Palästinas/Israels aufgrund ikonographischer Funde umfasst den Zeitraum vom 12. Jt. bis in die Perserzeit. Konsequentermaßen werden hier Bilder aus Palästina/Israel, die häufig fragmentarisch und von schlechter Qualität sind, zu vollständigeren Bildern der großen Nachbarkulturen (Syrien, Anatolien, Mesopotamien und Ägypten) in Beziehung gesetzt und zur Rekonstruktion des zugrunde liegenden religiösen Symbolsystems beigezogen.“<sup>23</sup>

„1992 stellten O. Keel und Ch. Uehlinger in »Göttinnen, Götter und Gottessymbole« (GGG) erstmals im Überblick die Bedeutung weiblicher und männlicher Gottheiten in den Religionen Kanaans und Israels von der Mittelbronzezeit IIB bis zur Eisenzeit III (18.-4. Jh.) dar. Diese Publikation enthält zudem eine Einleitung zur Methode der Ikonographie und zum Stellenwert der Bildkunst für die Religionsgeschichte Palästinas/Israels.“<sup>24</sup>

### *3. GGG in „seinem“ Kontext*

Inzwischen ist die Forschungsliteratur stetig weiter gewachsen: Die durch GGG hindurch kontinuierlich zitierten Bände der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* (OBO)<sup>25</sup> haben mit dem Februar des Jahres 2010 Bandnummer 240 erreicht. Sie bieten die detaillierten Einzelbetrachtungen vieler in GGG angerissenen Bereiche und Fragestellungen. Die Publikationen der Tochtterserie *Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica* (OBO.SA)<sup>26</sup> kann mit 28 Bänden auf eine vergleichbare

<sup>20</sup> Vgl. Uehlinger 1998:56.58.62.63. Zudem stammen einige der dort beigegebenen Abbildungen aus dem GGG. Auch im voran stehenden Artikel „Nackte Göttin A. Philologisch“ verweist Wiggemann auf GGG (1998:46).

<sup>21</sup> Herausgegeben von Michaela Bauks und Klaus Koenen, vgl. Bibliographie.

<sup>22</sup> Egger/Keel/Schroer/Uehlinger 2006.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. die Bibliographie und die darin aufgenommenen Volumina OBO 5, 14, 20, 33, 38, 39, 48, 51, 53, 64, 66, 67, 74, 83, 87, 88, 96, 97, 100, 107, 111, 117, 122, 123, 125, 135, 138, 139, 140, 175.

<sup>26</sup> Vgl. die zitierten Werke OBO.S.A. 1, 2, 3, 5, 10, 11, 13, 14.

Geschichte zurückblicken. Von überragender Bedeutung sind die Corpus-Projekt-Bände 10.13.25 sowie die grundlegende Studie in Band 27<sup>27</sup>.

Im Jahre 2007 wurden alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie mit einem Doppelwerk beglückt, das in Bezug auf Umfang und Qualität seines gleichen sucht. Die Rede ist von dem monumentalen Dreivolumenwerk zur Stadt Jerusalem von Max Küchler und Othmar Keel. Keel hat in seinem (auf zwei Volumina aufgeteilten) Reihenband OLB IV/1 auf 1348 Seiten eine große Synthese der „Geschichte Jerusalems und der Entstehung des Monotheismus“ vorgelegt.<sup>28</sup> Auch diese Monographie hat inzwischen in den aktuellen Lehrbüchern Niederschlag gefunden (so unter anderem Schmid 2008 mit über 50 Verweisen!). Max Küchler hat auf 1266 Seiten mit insgesamt 650 erhellenden Abbildungen, die der Band OLB IV/2 aufweist, eine großartige Sammlung der archäologischen, epigraphischen und literarischen Befunde vorgelegt, die an vielen Stellen auf Grund anderer Akzentuierung mit dem Kompendium Bieberstein/Bloedhorn 1994 in einen konstruktiven Diskurs eintritt, der die wechselhafte Geschichte

---

<sup>27</sup> Daphna Ben-Tors Arbeit zur Skarabäenchronologie der ägyptischen Zweiten Zwischenzeit wurde 2007 mit dem Levi-Sala-Preis ausgezeichnet (Ben-Tor 2007).

<sup>28</sup> Der große Gesamtentwurf überzeugt vor allem durch seine klare Struktur, die große Teile der Geschichte Israels unter einem neuen Blickwinkel (besonders aber *sub specie Hierosolyma*) zu fassen versucht und konsequent religionsgeschichtliches Belegmaterial, vor allem ikonographisches, zu jeder Epoche vorlegt und umsichtig interpretiert. Gewiss sind bei einem solchen Komplettdurchgang Überlegungen ausfindig zu machen, die nicht nur auf Zustimmung getroffen sind. Uneinigkeit herrscht nach wie vor über die Option eines anthropomorphen Kultbildes im Jerusalemer Tempel (vgl. hierzu Niehr 1997, Uehlinger 1997 und Keel 2001), sowie über die Bedeutung des Sonnengottes in Jerusalem. Insbesondere die These der Kohabitation von Sonnengott und Wettergott in Jerusalem (schon Keel 1994, umfangreicher Keel 2007a:264-286) steht zur Diskussion. Im literaturgeschichtlichen Kontext spielen vor allem die Textüberlieferungen von 1.Kön 8,12f. MT/3 Reg 8,53 LXX (Tempelweihspruch) eine besondere Rolle. Wellhausen<sup>4</sup>1963:269, Noth 1968:172, Janowski 1995, im breiteren Kontext auch schon Janowski 1984, Keel 2002, Keel/Uehlinger 1994 und Hartenstein 2007 nehmen zu diesen Problemen Stellung und votieren auf der Suche nach der ursprünglicheren Version entweder für den hebräischen Text (so Hartenstein mit Pietsch 2007, seit neuestem auch sehr pointiert Rösel 2009) oder für den griechischen Text (so Keel in Aufnahme von Schenker 2004; vgl. auch Keel 2010). Ob sich die Koexistenz von Wetter- und Sonnengott durch eine Diastase zwischen beiden Göttern von vorne herein ausschließen lässt, wie Hartenstein 2007:60f. dies zuletzt betont hat, muss insbesondere auf der religionsgeschichtlich-philologischen Ebene einer genauen und kritischen Überprüfung unterzogen werden; dies wird nun durch die Publikation von Kutter 2008 ermöglicht, die die nordwestsemitischen Sonnengottheiten unter Berücksichtigung der diversen altorientalischen Kulturkreise systematisch analysiert hat; vgl. hierzu Lippke (in Planung).

Jerusalems würdig beleuchtet. An Detailgenauigkeit schwerlich überbietbar, stellen alle drei Volumen eine in nächster Zeit schwer zu relativierende Gesamtinterpretation nebst umfangreicher Quellensammlung dar.<sup>29</sup>

Seit dem Jahr 2005 wird im Rahmen der neuen Reihe, IPIAO, der viel versprechende Versuch einer Religionsgeschichte in Bildern unternommen<sup>30</sup>.

Cornelius bemerkt hierzu:

„If we can call the seal Corpus (Keel 1995, 1997) a magnum opus and GGG (Keel & Uehlinger 2001) a ‘best-seller’, the new series IPIAO is the summa iconographica (p. 9).“<sup>31</sup>

Den durchweg positiven Reaktionen auf den ersten Band wird jeder Benutzer zustimmen<sup>32</sup>. Neben der Qualität der Abbildungen und dem Informationsreichtum im Allgemeinen sei auf die einleitende Grundlegung (11-33) verwiesen, die neben der methodischen Fundierung auch einen forschungsgeschichtlichen Durchgang bietet. In Bezug auf GGG schreibt Silvia Schroer (18):

„Vor allem das im Rahmen des Corpus-Projekts gesammelte Material bot die Grundlage für eine erste chronologisch organisierte Darstellung der kanaanäisch-israelitischen Religion von der MB- bis in die Perser-Zeit (1750–400a). Sie

---

<sup>29</sup> Gleichsam bleibt abzuwarten, wie die Neubearbeitung des Standardwerks von Bieberstein/Bloedhorn 1994 durch Bieberstein/Bloedhorn/Schick (in Planung) ausfallen wird. Das wissenschaftliche Forum kann sich derweil über eine so ausführliche Kommentierung Jerusalems aus unterschiedlichen Federn freuen. Jens Kamlah wird mit seiner Publikation zum Jerusalemer Tempel (Kamlah [im Druck]) in Bezug auf archäologische und kultische Fragen wertvolle Erkenntnisse beisteuern.

<sup>30</sup> Vgl. den Untertitel der Reihe, sowie <http://www.theol.unibe.ch/ipiao/index.html>.

<sup>31</sup> Cornelius 2006:129.

<sup>32</sup> Zu berücksichtigen ist hier auch die jüngst erschienene Rezension des Werkes von Janowski (2008), in der er prägnant auf wichtige Fokuspunkte der religionsgeschichtlich-ikonographischen Arbeitsweise aufmerksam macht. Summarisch genannt seien hier das „Bewusstsein geschichtlicher Tiefe“ (612), die „Kontextualisierung (...) des religiösen Symbolsystems Palästinas/Israels“ (ebd.) und „die wirkmächtige (...) Qualität der Artefakte sui generis“ (613); neben dem Verweis auf die früheren Arbeiten von Keel und Schroer erfolgt der Verweis auf die Publikation von Schmidt <sup>2</sup>2006 (Göbekli Tepe). Diesem könnte noch – gerade wegen der Fokussierung auf die frühen Epochen – der Ausstellungskatalog „Die ältesten Monumente der Menschheit“ (Große Landesausstellung Karlsruhe 2007; Lichter 2007) beigelegt werden. Janowski urteilt ähnlich wie Knauf 1994 und Groß 1993 in Bezug auf GGG nun über IPIAO: „(...) (ein) Werk, das zum unentbehrlichen Handwerkszeug des Bibelwissenschaftlers gehören sollte (...)“ (613).

erschien 1992, verfasst von Othmar Keel und Christoph Uehlinger, unter dem Titel »Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen« (52001). Das Werk benutzte ausschließlich ikonographisches Material aus Palästina/Israel. In sieben Kapiteln wurden die wesentlichen Züge der Symbolsysteme der MB-, der SB- und der fünf aufeinander folgenden Phasen der E-Zeit skizziert, soweit sie sich im ikonographischen Material darstellen. Seine Stärke liegt in der Konzentration auf das Material aus Palästina/Israel, das chronologisch geordnet präsentiert wird.<sup>33</sup>

Der zweite Band zur Mittelbronzezeit ist 2008 erschienen: Er behandelt nach einer kurzen Einführung in chronologische und topographische Fragen (Datierung, Hauptorte), „kulturgeschichtliche Erträge des archäologischen Befunds“ und daran anschließend die „Kulturgeschichtliche(n) Horizonte“. Eingehend werden hierauf folgend die „Themen der Bildkunst“ der Mittelbronzezeit und mögliche „biblische Bezüge“ diskutiert. Das Werk schließt mit der Auflistung der Katalognummern 263-552. Wie auch beim ersten Band überzeugen Darstellungsqualität und Analyse der ausgewählten Artefakte.<sup>34</sup>

Auf die Publikationen im Kontext von GGG und der Verortung dieser in der Biographie Othmar Keels hat Christian Frevel bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Bochum (Dezember 2007) an Othmar Keel im Rahmen seiner Laudatio detaillierter hingewiesen.<sup>35</sup> Als wichtiges Kompendium kann auch die Geburtstagsgabe für Othmar Keel 2007<sup>36</sup> angesehen werden: Die 26 Beiträge bieten ein Panoptikum zur aktuellen Forschung im Kontext der Ikonographie, Archäologie und Bibelwissenschaften – darunter acht objektfokussierte Studien, und zwei Aufsätze, die, unter Berücksichtigung der Ergebnisse Keels, systematische Folgerungen ziehen<sup>37</sup>.

Gesondert verdienen die aus den Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg (CH) hervorgegangenen Katalogpublikationen

---

<sup>33</sup> Auch wird in diesem Kontext eine Schwäche von GGG benannt, nämlich die Einheit des Alten Orients nicht genügend hervorzuheben; durch das Projekt IPIAO wird diese Schwäche meisterlich ausgleichen.

<sup>34</sup> Vgl. auch hierzu Cornelius 2008a.

<sup>35</sup> Vgl. insbesondere die fünf von Frevel vorgestellten Schlaglichter auf das Keelsche Oeuvre, bei dem GGG im vierten Schlaglicht als „unentbehrliches Hilfsmittel der Religionsforschung“ bezeichnet wird.

<sup>36</sup> Bickel/Schroer/Schurte/Uehlinger 2007.

<sup>37</sup> So Adrian Schenker, „Das Paradox des israelitischen Monotheismus in Dtn 4,15-20. Israels Gott stiftet Religion und Kultbilder der Völker“ und Albert de Pury, „Der geschichtliche Werdegang Jerusalems als Ausdruck der 'vertikalen' Ökumene. Plädoyer für ein versöhntes Jerusalem“.

nachdrückliche Erwähnung: „Im Schatten deiner Flügel“<sup>38</sup>, „Werbung für die Götter“<sup>39</sup>, „In ägyptischer Gesellschaft“<sup>40</sup>, „Eva – Mutter alles Lebendigen“<sup>41</sup>, „Salomons Tempel“<sup>42</sup>, „Vertikale Ökumene“<sup>43</sup>, „Bibel + Orient im Original“<sup>44</sup> und „Musik in biblischer Zeit und orientalisches Musikerbe“<sup>45</sup>; die neu erschienen Kataloge zu den Ausstellungen „L'Eternel féminin. Une face cachée du Dieu biblique“ (Fribourg CH)<sup>46</sup>, „Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes“ (Rottenburg D)<sup>47</sup> stellen eine profunde Ergänzung zum inzwischen in zweiter Auflage erschienen Katalog „Eva. Mutter alles Lebendigen“ dar. Auf die ertragreiche Ausstellung unter dem Titel „Könige am Tigris“<sup>48</sup> sei in diesem Rahmen auch verwiesen, die zu Recht ein Interesse an der Vergangenheit Mesopotamiens bekundet und sich mit der großen Berliner Ausstellung „Babylon – Mythos und Wirklichkeit“<sup>49</sup> fraglos bestens ergänzt.

Das Corpusprojekt der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel, von dem bisher drei Teilbände erschienen sind, kann als Stammprojekt der Freiburger Schule bezeichnet werden.

Das Projekt verfolgt das Ziel

„... alle Stempelsiegel-Amulette (zu) publizieren (...), die in Palästina/Israel in wissenschaftlichen Grabungen seit dem Ende des letzten Jahrhunderts ans Licht gebracht worden sind. (...) Jedes Stück wird durch drei Fotos und drei Zeichnungen dokumentiert und benutzerfreundlich auf der gegenüberliegenden Seite beschrieben, eingeordnet und datiert. (...) Das bisher kaum berücksichtigte Material liegt so aufbereitet vor, daß es von Archäologen, Kultur- und besonders Religions-

---

<sup>38</sup> Keel/Staubli 2001; französisch Keel/Staubli 2003.

<sup>39</sup> Staubli 2003.

<sup>40</sup> Bickel/Staubli 2004.

<sup>41</sup> Keel/Schroer <sup>2</sup>2006; vgl. hierzu auch die anthropologische Grundlegung bei Schroer/Staubli <sup>2</sup>2005 (2001 engl., 2003 port.), die an vielen Stellen die klassische Anthropologie H. W. Wolffs (zuletzt Wolff 2010) weiterführt.

<sup>42</sup> Keel/Knauf/Staubli 2004; französisch Keel/Knauf/Staubli 2005.

<sup>43</sup> Keel 2005.

<sup>44</sup> Keel/Staubli 2007.

<sup>45</sup> Staubli/Schoer/Shehata/Marti 2007.

<sup>46</sup> Keel 2007b.

<sup>47</sup> Keel 2008. Die vielbesuchte Ausstellung des Materials ist sowohl in Bamberg als auch in Heidelberg in naher Zukunft geplant; zur Thematik Staubli 2008.

<sup>48</sup> Mango/Marzahn/Uehlinger 2004.

<sup>49</sup> Wullen/Schauerte 2008 erschienen als Doppelband mit Marzahn/Schauerte 2008.



geschichtlern, die sich mit Palästina/Israel beschäftigen, ohne unverhältnismäßig großen Aufwand benutzt werden kann.“<sup>50</sup>

Der „dritte“<sup>51</sup> erschiene Band des Corpusprojekts legt das vorhandene Stempelsiegelmaterial aus Jordanien vor. Es ist als gute Ergänzung anzusehen und trägt der Forderung nach der Berücksichtigung des Kontextes Palästinas/Israels<sup>52</sup> Rechnung. Die beiden ersten Bände haben schon breite Rezeption und auch fachwissenschaftliche Ehrenbekundungen empfangen:

„Die beiden Vorgänger-Bände (OBO.SA 10 und OBO.SA 13) wurden 1998 (...) mit dem Irene Levi-Sala Preis für das beste archäologische Buch des Jahres in der Kategorie ‚Substantieller wissenschaftlicher Beitrag‘ ausgezeichnet.“<sup>53</sup>

Die Rezeption des GGG schreitet indes ungebremsst voran: Cornelius<sup>54</sup> hat in einem aktuellen Versuch eine Epithome des GGG aus seiner Sicht mit allerlei erweiterten Ideen und Fragestellungen vorgelegt.<sup>55</sup> Gerade diese neuen Versuche wiederum mit dem GGG ins Gespräch zu bringen, muss als eine vornehmliche Aufgabe des religionsgeschichtlich-ikonographisch arbeitenden Theologen und Altertumswissenschaftlers<sup>56</sup> gelten.

Cornelius führt in einem Unterpunkt die Ikonographie der Aramäer an und verweist auf die Einflüsse in der Glyptik, die von Norden her erklärbar sind. Eine weitergehende Interpretation muss aber auch das ikonographische Material in Reliefform stärker berücksichtigen, wie es bei den Ausgrabungen im Bereich der luwisch-aramäischen Fürstentü-

---

<sup>50</sup> Verlagsseite Vandenhoeck-Ruprecht <http://www.v-r.de/de/titel/352553894> (für Keel 1997); zu Keel 1995 vgl. zudem <http://www.v-r.de/de/titel/352553890> (Stand für die hier erwähnten und alle folgenden URLs Februar 2010).

<sup>51</sup> Der „erste“ Band ist als „Einleitungsband“ (Keel 1995) bekannt, beim „zweiten“ handelt es sich um den Katalogband 1 (Keel 1997), der „dritte“ bisher erschiene Band wurde von Eggler/Keel 2006 vorgelegt; vgl. hierzu wiederum die Verlagsseite <http://www.v-r.de/de/titel/352553014>.

<sup>52</sup> Vgl. Hübner 1998: 254f.

<sup>53</sup> Vgl. <http://www.v-r.de/de/titel/352553014>.

<sup>54</sup> Nach den äußerst hilfreichen Publikationen Cornelius 1994 (Rešef/Ba‘al) und 2004a (Anat, Astarte, Qedešet/Ašerah) erscheint nun letztgenanntes Werk in einer zweiten, erweiterten Auflage 2008: Ein Nachwort verweist auf die Vernetzung zu IDD und Keel/Schroer <sup>2</sup>2006, sowie Keel 2007a.

<sup>55</sup> Cornelius 2008b, mit dem erneuten Hinweis: ”These (archaeological) discoveries (in Palestine/Israel) can also inform us about their religious beliefs and the religious symbolism as shown by the ‘best-seller’ of Keel & Uehlinger (1998)” (96).

<sup>56</sup> Eingeschlossen sind bei diesen und allen ähnlichen Formulierungen stets auch die weiblichen Entsprechungen.

mer zu Tage getreten ist: Sendschirli<sup>57</sup>, Tell Halaf<sup>58</sup>, Marasch<sup>59</sup>, Karke-misch<sup>60</sup>, aber auch die Darstellungen des wiedergefundenen Wettergotttempels von Aleppo<sup>61</sup> wären hier ertragreich mit einzubeziehen.<sup>62</sup> Ferner wären die neuen weiterführenden Untersuchungen von Kletter<sup>63</sup>, Paz<sup>64</sup>, Cornelius<sup>65</sup> und Schmitt<sup>66</sup> mit diesen Ergebnissen in Beziehung zu setzen. Nach wie vor ist die Publikation von van der Toorn

---

<sup>57</sup> Die Grabungen in Sendschirli (Y'DY/Sa'mal) wurden nach hundertjähriger Unterbrechung wieder aufgenommen: Sie werden vom Oriental Institut Chicago und unter der Leitung von David Schloen durchgeführt; gerade die Kampagne 2008 ist in Bezug auf epigraphischen Funde durch Bergung der Kuttamuwa-Stele sehr ertragreich gewesen. Der Befund der alten Sendschirli-Kampagnen wurde zuletzt ansprechend aufbereitet von Wartke 2005 publiziert; zur Evaluation dieses Werkes vgl. Lippke 2007; insgesamt Niehr 2004a, 2004b und 2006:112-119, Orthmann 1971: 60ff., 1985:416ff. und Lehmann 1994; zu den neuesten Funden vgl. BASOR 356 (2009).

<sup>58</sup> Eine gemeinsame Mission der Staatlichen Museen zu Berlin, der Direction Générale des Antiquités et des Musées de Damas in Zusammenarbeit mit den Universitäten Tübingen und Halle hat die archäologische Feldarbeit seit 2006 wieder aufgenommen; vgl. Orthmann 1971:53ff., 1985:415ff. und 2002 Baghdo/Martin/Novák/Orthmann 2009; zudem Niehr 2004a: 416-419 und 2006:119-134.

<sup>59</sup> Niehr 2004a: 407, besonders Anm.11 (Literatur). 414ff. 418f., Orthmann 1971: 84ff. und 1985: 427.431.

<sup>60</sup> Woolley/Lawrence 1914ff., Orthmann 1971:29-45 und 1985:414ff.

<sup>61</sup> Kohlmeyer 2000, Gonnella/Khayyata/Kohlmeyer 2005 und Niehr 2004a: 411f. Gerade für den syrischen Bereich werden zudem aber auch die Befunde des antiken Qatna immer bemerkenswerter: Nach dem Fund einer ungestörten Grabkammer (2002) wird nun von weiteren Grabkammerfunde berichtet, die mit den enthaltenen Artefakten das Verständnis des religiösen Symbolsystems bereichern; vgl. Al-Maqdissi/Morandi Bonacossi/Pfälzner 2009.

<sup>62</sup> Gerade in Bezug auf die aramäischen Göttersymbole herrscht offensichtlich noch starker Klärungsbedarf, vgl. Lippke 2007:263 Anm. 7 mit den Hinweisen auf die Vorschläge von Tropper, Wartke, Niehr, Yadin; vgl. zusätzlich den Artikel von Dominik Bonatz "The Iconography of Religion in the Hittite, Luwian, and Aramaean Kingdoms (Anatolia/North Syria)", erschienen als Pre-Publikation des IDD (vgl. V13ff.), Dokumentseite 15, (Abrufdatum: 13.08. 2008) [http://www. Religionswissenschaft.unizh.ch/idd/prepublications/e\\_idd\\_anatolia\\_north\\_syria.pdf](http://www.Religionswissenschaft.unizh.ch/idd/prepublications/e_idd_anatolia_north_syria.pdf).

<sup>63</sup> Kletter 1996. Es bleibt die Frage nach der Bedeutung der jüdischen Pfeiler-Figurinen. Sind sie als „Gebete in Stein“ oder als „Göttinnen“ zu interpretieren? Dieses offene Problem wird von Cornelius 2008b in Reaktion auf Dever 2005 angeschnitten; zur Problematik auch Keel 2008.

<sup>64</sup> Eine Klassifizierung der Trommel spielenden weiblichen Figurinen der EZ II in Palästina/Israel, Paz 2007; vgl. Cornelius 2008c, aber auch Davidovitch 2009.

<sup>65</sup> Vgl. Anm. 52.53.

<sup>66</sup> Zum Problem der Deutung von Terrakottafigurinen aus Palästina/Israel vgl. summarisch Cornelius 2007, Schmitt 1994.1999.2003 und die Zusammenfassung online (Biblisches Forum) <http://www.bibfor.de/archiv/99-1.schmitt.htm>. Zu den levantinischen Terrakottaplaketten vgl. Kamlah 1993, Cornelius 2004b und GGG:481.

1997 („The Image and the Book“) unter den wichtigsten Sammelbänden zum Thema zu nennen. Die Beitragenden, Cornelius, Berlejung, Niehr, Uehlinger, Becking, Mettinger, Hendel und van der Toorn haben mit diesem Sammelband ein breit rezipiertes, materialreiches und ergebnisorientiertes Werk vorgelegt.

In der Einleitung ist wiederum der Verweis auf GGG zu finden:

„The success of the Fribourg school can be measured, some twentyfive years after its beginnings, by the reception of a book by Keel and Uehlinger that can be regarded as a kind of provisional Summa of the school, viz. Göttingen, Götter und Gottesymbole. This, in the words of one reviewer, is ‚the first true history of Israelite religion‘<sup>67</sup>, because it is based on authentic evidence contemporary with the periods described.“<sup>68</sup>

Gleichermaßen ist auf den Band Janowski/Köckert 1999 hinzuweisen, in dem neben den Herausgebern Zwickel, Niehr, Jeremias, Hartenstein, Albani, Berlejung und Zenger zu Wort kommen und in welchem GGG durchweg Rezeption erfährt.

#### *4. Die weiteren Entwicklungen*

Die erneute Publikation des unveränderten Manuskriptes von <sup>5</sup>2001 zeigt nicht das Ende der GGG-Geschichte an. Sie versteht sich nach der letzten erwerbbaaren und inzwischen vergriffenen Auflage 2001 als Neuanfang und Zwischenstufe. Die vorliegende Version ist eine Rückdigitalisierung; denn die einzige vollständige Version der fünften Auflage liegt mit der gedruckten Buchform vor – es existiert keine Datei in einem klassischen Textverarbeitungsformat. Für die nächsten Schritte wäre eine voll-digitale Version von Nöten, die Text und Bild in eine Datei einbezieht. Diese müsste zudem auf den neusten Stand gebracht werden und somit die letzten acht Jahre Forschungsgeschichte einarbeiten. Diese Grunderneuerung des GGG muss als Fernziel betrachtet werden, nötig und sinnvoll ist sie allemal.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Bezug genommen wird hier auf das Diktum von Ernst Axel Knauf, s.o. N 3.

<sup>68</sup> Van der Toorn 1997:15.

<sup>69</sup> Ein solches Projekt der Neufassungen und Aktualisierungen wäre vielleicht dem Aktualisierungsunternehmen von Hanswulff Bloedhorn und Klaus Bieberstein vergleichbar, deren Baugeschichte Jerusalems (Bieberstein/Bloedhorn 1994) nach neun Jahren eine Wiederbearbeitung erfährt (vgl. schon Anm. 29).

## 5. Offene Projekte und ferne Ziele

Neben dem unter 4. skizzierten Projekt sind einige weitere Felder zu berücksichtigen: So ist es notwendig Ikonographie und Ikonologie im Kontext der Palästina-Archäologie sowie der vorderasiatischen Archäologie methodisch noch fundierter zu verankern. Hierfür bedürfte es eines Methodenentwurfs, der zum einen Ikonographie und Ikonologie mitsamt ihrer Forschungsgeschichte reflektiert;<sup>70</sup> die kunstgeschichtlichen Exponenten (wie Aby Warburg, Ernst Gombrich, Erwin Panofsky) müssten hier eingehender berücksichtigt werden<sup>71</sup>. Zum anderen müsste der Versuch unternommen werden, die altorientalische Bildwelt ähnlich wie dies von Seiten der Literaturwissenschaften angeregt wurde, in ihren Kommunikationsprozessen wahrzunehmen. Die Syntax, Semantik und Pragmatik als Implikate einer ikonographischen Quelle<sup>72</sup> und ihr semiotischer Gehalt müssten hier zum Ausdruck kommen, ebenso wie die Problematik der Wahrnehmung des Interpretators

---

<sup>70</sup> Im Besonderen muss hier auf de Hulster 2007 verwiesen werden. Im Rahmen seiner Dissertationsschrift entfaltet er wichtige Aspekte der ikonographischen und ikonologischen Methodendiskussion; dem Leser wird eine konsequente Übertragung der Keilschen Herangehensweise für Tritojesajanische Texte (in drei Fallstudien) geboten; der substantielle forschungsgeschichtliche Vorbau der Arbeit sei besonders erwähnt (21-131); dieser handelt die Publikationen Othmar Keels en détail ab (31-125) und bezieht weitere Projekte der „Freiburger Schule“ mit ein (zur Geschichte: 21-30; zu GGG 101-105, zu IPIAO 105f.). Die vom Verfasser dargelegte Akzentuierung der Methoden wird sich im aktuellen Forschungsdiskurs behaupten müssen; eine wichtige Wegmarke ist mit ihrer Publikation fraglos schon erreicht! In einem abschließenden Votum fordert de Hulster „Texts and images should both be used: better walk the road with both legs“. Dieses Statement ist streng genommen ein wenig zu pauschal: Es trägt der wachsenden Bedeutung der Palästinaarchäologie insgesamt, sowie den Ergebnissen der vorderasiatischen Archäologie nicht genügend Rechnung; zu fragen wäre zudem nach der Reichweite des Textbegriffs: Sind biblische Traditionsliteratur, (phönizische, aramäische) Epigraphik und die Tontafelfunde (in alphabetischer und syllabischer Keilschrift) unter dem Siegel „Texte“ sinnvoll zusammengeführt? Um im von de Hulster eingeführten und oben zitierten Bild zu bleiben: Ein Plädoyer für eine „Mehrfüßigkeit“ (>2!) müsste diskutiert werden; Vgl. auch Frevel 2008:588 und Uehlinger 2001.

<sup>71</sup> Diese Berücksichtigung sollte im Idealfall neben fachlichen Einordnungen biografische Elemente berücksichtigen, um so eine Verortung von Person und Werk adäquat zu ermöglichen, vgl. hierzu schon Schroer/Staubli 1993 und Staubli 2009.

<sup>72</sup> Zum literaturwissenschaftlichen Umgang (pragmatische Fragestellungen etc.) in Bezug auf religionsgeschichtlich bedeutsame *schriftliche* Quellen vgl. die neuesten Erwägungen zur Bileam-Inschrift von Tell Dayr ‘Alla bei Blum 2008a (bes. 93.96.100) und Blum 2008b (u.a. 50).

aus zeitlicher Distanz.<sup>73</sup> Ziel muss es sein, von der reinen Realienkunde (die ihren Sinn und ihre Berechtigung hat) hin zu einem Verständnis des Symbolsystems und dessen Parametern zu kommen<sup>74</sup> – soweit dies eben möglich ist.<sup>75</sup> In diesem Kontext ist auch die Arbeit in Bezug auf die Originalobjekte als weiteres Langzeitprojekt anzusprechen: Die Bilddatenbank BODO ist ein Kernelement der Fribourg Projekte.

„Die BIBEL+ORIENT Museum Datenbank ist eine webbasierte Datenbank zur elektronischen Verwaltung von altorientalischen Bild- und Objektdaten. Durch die zahlreichen Datenfelder sind nicht nur eine genaue Katalogisierung von Museumsbeständen, sondern auch systematische Recherchen für die wissenschaftliche Forschung möglich. Darüber hinaus erlaubt die Datenbank die Konsultation von digitalisierten Sammlungskatalogen, Verwaltung von Bildreihen (z.B. Diaserien), das Bereitstellen von dynamischen E-Learning Inhalten und schnelle Erstellen von Powerpoint-Präsentationen und Publikationen. (...) Dem Nutzer stehen neben den Objektdaten unbeschränkt viele Bildansichten pro Objekt in folgenden vier Formaten zur Verfügung: Thumbnail, normale Datenbankdarstellung, Powerpoint-Format und Darstellung in Druckauflösung. (...) Die Konzeption als Internetdatenbank ermöglicht nicht nur den weltweiten Zugriff, sondern fördert auch die Kooperation unter Partnern, um Daten gemeinsam zu nutzen. Dementsprechend ist die Datenbank so aufgebaut, dass Bild- und Objektdaten beliebig vieler Institutionen oder privater Personen verwaltet werden können. Zurzeit sind Bestrebungen auf nationaler, europäischer und weltweiter Ebene im Gange, den Datenbestand ikonographisch relevanter Sammlungsbestände in die Datenbank aufzunehmen.“<sup>76</sup>

Im Kontext der ikonographischen Aufbereitung des Materials ist selbstverständlich auch das Projekt „Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East“ (IDD)<sup>77</sup> zu nennen, das bereits durch

---

<sup>73</sup> Hermeneutisch ist es geboten mit dem Gadamerischen Horizontbegriff zu argumentieren; vgl. zur Wirkungsgeschichte Gadamer <sup>6</sup>1990:307-312.380-384; anders allerdings Fischer 2006:250. Für die Interpretation von Text und Bild muss dem Begriff der Konstellation ein nicht zu unterschätzender Stellenwert eingeräumt werden, vgl. hierzu Assmann 2009, Janowski 2009a sowie 2009b, Staubli 2010 und Bickel (in Planung).

<sup>74</sup> Streckenmarken auf diesem weiten Weg sind neben GGG die schon verhandelte Reihe IPIAO, sowie der Wiblex-Artikel.

<sup>75</sup> Den ersten eindrücklichen Entwurf zum Thema ist mit OBO 122 (Keel 1992) der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden: Neben den drei Fallstudien ist der Band, der für das *Recht der Bilder, gesehen zu werden*, plädiert, um einen Anhang zum methodischen Vorgehen erweitert; eine bis zum heutigen Zeitpunkt uneingeholte Grundlegung, die auf eine Fortsetzung neugierig macht.

<sup>76</sup> Vgl. hierzu das Zugangsportal <http://www.bible-orient-museum.ch/bodo/> sowie die Hauptseite <http://www.bible-orient-museum.ch>.

<sup>77</sup> Das Projekt ist zurückgebunden an den Lehrstuhl für Religionswissenschaften der Universität Zürich/Schweiz. Als editorial board fungieren Christoph Uehlinger, Jürg Egger, Susanne Bickel, Dominik Bonatz, Oskar Kaehlin und Cyndy Brown.

eine elektronische pre-publication einige Lemmata zugänglich gemacht hat. Der Projektabschluss steht noch aus. Wiederaufgenommen wurde zudem eine Neuauflage des seiner Zeit von Kurt Gallinger verantworteten Biblischen Reallexikons BRL 2. Das neue Projekt, *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World (EBW)*<sup>78</sup> wird eine neue Basis für die biblische Realienkunde schaffen, verspricht aber auch für die Chronologie neue Perspektiven.

Als im gleichen Sinne „offene Projekte“ harren einige im deutschsprachigen Raum befindliche Privat-Sammlungen von Stempel- und Rollensiegel ihrer Publikation.<sup>79</sup> Gerade diese Objektgruppen, die wegen ihres nicht zweifelfreien Herkunftsorts gerne problematisiert werden, verdienen besondere Beachtung. Wahr ist, dass die meisten aus Privatsammlungen stammenden Exemplare nicht mit einem genauen Fundort, geschweige denn mit einer archäologischen Stratifizierung in Korrelation gebracht werden können.<sup>80</sup> Dennoch: Aus diesen Gründen das gesamte schon verfügbare Material außen vor zu lassen, wäre unverhältnismäßig. Der durch die Artefakte bereitgestellte Motivschatz darf nicht unberücksichtigt bleiben. Methodisch muss hier für eine gegenseitige Ergänzung der stratifizierten Funde und der Privatsammlungsobjekte plädiert werden.<sup>81</sup>

## *6. Exkurs: Archäologie und Ikonographie in Palästina/Israel*

Die Ikonographie der Südlevante und die Palästina-Archäologie sind aufs engste miteinander verknüpft. Gerade im Hinblick auf die jüngste archäologische Diskussion müssen einige programmatische Fragen ge-

---

Das Projekt stellt dem bekannten Projekt DDD (Becking/van der Horst/van der Toorn<sup>2</sup>1999) ein sinnvoll bild-akzentuiertes Unterfangen an die Seite, ist aber von jenem unabhängig; siehe <http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/index.php>.

<sup>78</sup> Berlejung/Lehmann/Kamlah/Daviau (in Planung).

<sup>79</sup> Eine jüngst publizierte, den Motivschatz bereichernde Kollektion stellt die Sammlung Liebefeld (Schroer/Staubli) dar, vgl. hierzu Staubli 2007.

<sup>80</sup> Für ein klassisches Beispiel einer vollständigen Publikation vgl. Münster 2007.

<sup>81</sup> Mit der Wertschätzung der Stücke vom Antikenmarkt geht aber häufig auch die indirekte Unterstützung der Raubgrabungen einher – dies stellt ein großes Problem dar. „Rescue buying“ hat sich trotzdem in vielen Fällen als sinnvoll erwiesen; gerade weil auch hierdurch eine Veröffentlichung der Exponate einhergeht. Unangefochten ist diese Strategie (leider) nicht geblieben; vgl. hierzu GGG:204 mit Anmerkung 129 zu den Namensiegeln und Staubli 2007:45, zudem die deutliche Problemanzeige durch Renfrew 2000, aber auch das dezidierte Plädoyer bei Boardman 2009 in Auseinandersetzung mit Renfrew.

stellt werden. Diese betreffen neben der Chronologie (1) auch die Territorialgeschichte (2):

(1) In Bezug auf Fundklassifikationen und Stilzuordnungen ist zu fragen: Welche Bedeutung hat die sehr energisch geführte Debatte zur High- bzw. Low-Chronology in der Eisenzeit<sup>82</sup> und welche Konsequenzen müssen aus der Relativierung dieser Debatte in jüngster Zeit gezogen werden?<sup>83</sup>

(2) Das davidisch-salomonische Großreich, das schon seit langem als historisch unhaltbar eingestuft wird, erfährt durch neue Entwürfe nochmals eine Relativierung: Gerade die häufig sehr oberflächlich rezipierten (oder aber teilweise noch nicht greifbaren) Ergebnisse der Schefelaforschung - hierzu gehören insbesondere die archäologischen Fundstätten Tell er-Rume(i)le/ 'En Schams<sup>84</sup>, Khirbet (el-)Yarmûk<sup>85</sup>, Khirbet 'Ab(ba)d<sup>86</sup>, Tell Zakariya<sup>87</sup>, Khirbet Qeiyafah<sup>88</sup> sowie Tell Yudeide<sup>89</sup> - spielen eine Schlüsselrolle für die Interpretation. Der bisher deutlich unterschätzte Einfluß der Philister auf die östlicher gelegenen Gebiete ist hier von besonderer Bedeutung. Dieser Einfluß ist neben dem Hinterland von Tell eş-Şafi<sup>90</sup> auch für das Hinterland bzw. die ländlichen Gebiete östlich von Gaza<sup>91</sup> feststellbar. Die für die Ikonographie

---

<sup>82</sup> Vgl. als prominenteste Vertreter des jeweiligen Modells: Amihai Mazar (High-Chronology): Mazar 1999, sowie Israel Finkelstein (Low-Chronology): Finkelstein 1996.1998. Ob St. Münster letztlich gar eine Ultra-Low-Chronology initiieren konnte (Münger 2003.2005a.2005b) bleibt abzuwarten; vgl. auch Knauf 2000b.

<sup>83</sup> Vgl. Lehmann/Rosen/Berlejung/Niemann 2009:5.

<sup>84</sup> Tel Beth-Schemesch, NEAEHL I:249-254, sowie V:1644-1648, zudem OLB II: 805-817.

<sup>85</sup> Tel Yarmut, NEAEHL II:661-665, sowie V:1792-1797, zudem OLB II: 820f.

<sup>86</sup> Tel Sokoh, OLB II: 844-846.

<sup>87</sup> Tel 'Azeqah, NEAEHL I:123f., zudem OLB II:821-823.826-829.

<sup>88</sup> Jüngst wurde eine recht zweifelhafte Identifikation mit Scha'arayim (Garfinkel/Ganor 2008) oder Neṭa'im bekannt gegeben. Für Khirbet Qeiyafah muss eine sehr kontroverse Interpretationslage konstatiert werden. Die eine Interpretationsrichtung paßt alle Ergebnisse in einen axiomatischen Referenzrahmen zum davidisch-salomonischen Großreich ein und versucht damit, das schon Verabschiedete wieder zu beleben (Garfinkel/Ganor 2009). Die andere, plausiblere Interpretationsrichtung sieht den Ort im Rahmen der antiken Wirtschafts- und Sozialgeschichte an den Tell eş-Şafi (Gat) zurückgebunden. Zur Diskussion bezüglich der Identifizierung vgl. zudem Na'aman 2008a.b.

<sup>89</sup> Tel Goded (bibl. Moreshet Gat<sup>9</sup>), NEAEHL III:837f., zudem OLB II:849-853.

<sup>90</sup> Tel Zafit (bibl. Gat), NEAEHL IV:1522-1524, sowie V:2079-2081, zudem OLB II: 836-844; zur Schefela und ihrer Bedeutung vgl. Frevel<sup>7</sup>2008:621f.670.668. 678.

<sup>91</sup> So insbesondere nachvollziehbar durch die aktuellen Ausgrabungen in Qubûr el-Walēyide (vgl. Anm. 83). Zu Gaza (Ġazze, Tell Ḥarube/Tell 'Azza) vgl. NEAEHL II: 464ff. mit der dort konstatierten problematischen Datenbasis für die frühen Epochen; zudem auch OLB II: 76-96.

und Ikonologie fruchtbar gemachte Frage muss folglich lauten: Wie sind lokale ikonographische Gruppen zu bestimmen und voneinander abzugrenzen? Gibt es zum Beispiel eine eigene „Ikonographie der Schefela“, wodurch wird sie beeinflusst und wie ist diese Einflußnahme sozialgeschichtlich auszuwerten?

Für die Gesamtgeschichte der Levante muss eine adäquate Analyse der kultur- und sozialgeschichtlichen Gegebenheiten wohl viel stärker als bisher von den Machtzentren der philistäischen Pentapolis (Ekron<sup>92</sup>, Gaza, Aschkelon<sup>93</sup>, Aschdod<sup>94</sup>, Gat), wie auch von den phönizischen Stadtstaaten/Häfen (Tyros, Sidon, Beirut, Byblos, Akko<sup>95</sup>, Abu Hawam<sup>96</sup> und andere) her entwickelt werden.<sup>97</sup>

## 7. Dank

Zu danken ist mit dem Abschluss dieser Wiederveröffentlichung vielen: Zum einen ist der Dank an die beiden Autoren auszusprechen, die einer Republikation ohne Bedenken zustimmten<sup>98</sup>. Auch ist dem Herder Verlag zu danken, der auf Republikationsrechte verzichtete und somit das Unternehmen rechtlich fundierte. Wegen der Betreuung während der Fertigstellung ist vor allem Thomas Staubli hervorzuheben. Ohne die vielen unkomplizierten und hilfreichen Auskünfte über die Realisierungsoptionen wäre das vorliegende Resultat nicht so schnell erschienen.<sup>99</sup> Zudem sind nachdrücklich Jürg Eggler und Florian Verdet zu nennen, die sich mit den technischen Details der Verlinkung und

---

<sup>92</sup> Tel Migne/Khirbet el-Muqanna', NEAEHL III:1051-1059, sowie V:1952-1958 und auch OLB II: 829-832. Zu den Diskussionen um den dort freigelegten Stadttempel im Vergleich zu anderen levantinischen Stadttempeln vgl. Kamlah 1999. 2003 und (für Jerusalem) 2008, aber auch einführend Gertz <sup>3</sup>2009:130.

<sup>93</sup> 'Asqelan bzw. Tel 'Aschqelon/Tell el-Chaḍra, NEAEHL I:103-112, sowie V: 1577-1586 und auch OLB II: 49-75.

<sup>94</sup> Tel 'Aschdod/Tell 'Isdud (er-ras), NEAEHL I:93-102, sowie V:1573-1575 und auch OLB II:39-48.

<sup>95</sup> Tel Akko/Tell el-Fukhar, NEAEHL I:16-31 und V:1554-1561.

<sup>96</sup> (Tell) Abu Hawam, NEAEHL I:7-14 und V:1553-1554.

<sup>97</sup> Vgl. Lehmann/Rosen/Berlejung/Niemann 2009:25, aber mit einer ähnlichen Perspektive auch schon Knauf 2000a:81-87; zur Gesamteinordnung Gertz <sup>3</sup>2009:91ff.

<sup>98</sup> Die Initialzündung des Projekts ist aufs engste mit dem Theologischen Studienjahr Jerusalem (Dormitio-Programm) verbunden. Im Rahmen des 32. Theologischen Studienjahrs 2005/2006 wurde vom Verfasser dieses Vorwortes erlebt, wie komplex mitunter die Beschaffung eines GGG-Exemplars der Auflage <sup>5</sup>2001 in Jerusalem sein kann. Aus diesen Erfahrungen wuchs der Wunsch nach einer digitalen Edition, die dem hier vorliegenden Neudruck folgen wird.

<sup>99</sup> Auch stammt die Scan-Vorlage des hier bereitgestellten Wiederabdrucks aus seinem Bücherschrank.



Datenbankverknüpfung erfolgreich auseinandergesetzt haben; der Lohn dieser Mühen wird in der genannten digitalen Version nutzbar sein. Eine persönliche Note zum Schluss: Ich wünsche allen Leserinnen und Lesern eine erfolgreiche Beschäftigung mit GGG in Studium, Beruf, Wissenschaft und Freizeit. Mögen die Einsichten zum Verhältnis von Text und Bild durch dieses Grundlagenwerk vertieft und entfaltet sowie von diesem ausgehend weitergeführt werden!

Jerusalem, im März 2010



Florian Lippke

## *Bibliographie zum Nachwort 2010*

### **A**

**Assmann Jan (2009)**, Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im alten Ägypten, in: Janowski/Liess (2009), 95-120.

### **B**

**Baghdo, Abd el-Mesih Hanna/Martin, Lutz/Novák, Mirko/Orthmann, Winfried (2009)**, Ausgrabungen auf dem Tell Halaf in Nordost-Syrien. Vorbericht über die erste und zweite syrisch-deutsche Grabungskampagne, Wiesbaden.

**Ben-Tor, Daphna (2007)**, Scarabs, chronology, and interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period, OBO.SA 27, Fribourg.

**Berlejung, Angelika/Lehmann, Gunnar/Kamlah, Jens/Daviau, Michele (in Planung)**, Hg., Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World (EBW), Tübingen.

**Becking, Bob/Horst, Pieter W. van der /Toorn, Karel van der (<sup>2</sup>1999)**, Hg., Dictionary of deities and demons in the bible (DDD), Leiden.

**Bickel, Susanne (in Planung)**, Altägyptische Mythen. Handlungsformen in Text und Bild, in: Schroer, Silvia, Interaktionen von Gottheiten. Reichweite der Soziomorphie in Polytheismen, OBO, Fribourg.

**Bickel, Susanne/Schroer, Silvia/Schurte, René/Uehlinger, Christoph (2007)**, Hg., Bilder als Quellen: Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel = Images as sources, OBO Sonderband, Fribourg.

**Bickel, Susanne/Staubli, Thomas (2004)**, In ägyptischer Gesellschaft. Aegyptiaca der Sammlungen Bibel+Orient an der Universität Freiburg Schweiz, Freiburg/Schweiz.

**Bieberstein, Klaus/Bloedhorn, Hanswulff (1994)**, Jerusalem: Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft (3 Bände), BTAVO Reihe B (Geisteswissenschaften) 100, Wiesbaden.

**Bieberstein, Klaus/Bloedhorn, Hanswulff /Schick, Robert (in Planung)**, Jerusalem. Geschichte und Archäologie. Umfangreich vermehrte Neuauflage von Bieberstein/Bloedhorn 1994, engl.

**Blum, Erhard (2008a)**, Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla. Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Anmerkungen, in: Kottsieper, Ingo/Schmitt, Rüdiger/Wöhrle, Jakob, Hg. Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt (FS Albertz), Münster, 573-601.

— **(2008b)**, „Verstehst du dich nicht auf die Schreibkunst...?“. Ein weisheitlicher Dialog über Vergänglichkeit und Verantwortung (Kombination II der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla), in: Bauks, Michaela (u.a.), Hg., Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (FS Janowski), Neukirchen-Vluyn, 33-53.

**Blum, Erhard/Utzschneider, Helmut (2006)**, Hg., Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart.

**Boardman, John (2009)**, Archaeologists, Collectors, and Museums, in: Cuno, James, Hg., *Whose Culture? The Promise of Museums and the Debate over Antiquities*, Princeton, 107-124.

**BRL 2**, Galling, Kurt, Hg., *Biblisches Reallexikon*, HAT I/1, Tübingen <sup>2</sup>1977.

## C

**Caquot, André (1994)**, Rezension zu Keel/Uehlinger, *BiOr* 51, 378-382, franz.

**Cornelius Izak (1994)**, The iconography of the Canaanite gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I periods (c. 1500-1000 BCE), *OBO* 140, Freiburg/Schweiz.

— **(2004a)**, The many faces of the goddess. The iconography of the Syro-Palestinian goddesses Anat, Astarte, Qadesheth and Asherah c. 1500-1000 BCE, *OBO* 204, Freiburg/Schweiz.

— **(2004b)**, A Preliminary Typology for the Female Plaque Figurines and Their Value for the Religion of Ancient Palestine and Jordan, *JNSL* 30/1, 21-39.

— **(2006)**, Review of *IPIAO* I, *JNSL* 32/2, 129-131.

— **(2007)**, A Horse Figurine in Stellenbosch and the Iconography and Function of Palestinian Horse Figurines, *ZDPV* 123/1, 28-36.

— **(2008a)**, Review of *IPIAO* 2, *JNSL* 34/2, 131f.

— **(2008b)**, The Religious Iconography of Israel and Judah ca. 1200-587 BCE, *Religion Compass* 2/2, 96-118.

— **(2008c)**, Review of Paz 2007, *JNSL* 34/2, 132-134.

## D

**Dever, William (2005)**, Did god have a wife? Archaeology and folk religion in ancient Israel, Grand Rapids.

**Davidovitch, Tal (2009)**, Review of Paz 2007, *AcOr* 70, 282-287.

## E

**Ebeling, Erich/Edzard, Dietz Otto (1998)**, Hg., *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, Band 9 (1./2. Lieferung) Nab-Nanše, Berlin.

**Eggler, Jürg/Keel, Othmar (2006)**, *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit*, *OBO.SA* 25, Fribourg.

**Eggler, Jürg /Keel, Othmar/Schroer, Silvia/Uehlinger, Christoph (2006)**, Art. Ikonographie, *Wiblex*, (Zugriff: Februar 2010).

## F

**Finkelstein, Israel (1996)**, The Archaeology of the United Monarchy. An Alternative View, *Levant* 28, 177-187.

— **(1998)**, Bible Archaeology or Archaeology of Palestine in the Iron Age? A Rejoinder, *Levant* 30, 167-174.

**Fischer, Georg (2006)**, Grundlagen biblischer Hermeneutik, in: Blum/Utzschneider 2006, 247-254.

**Frevel, Christian (<sup>7</sup>2008)**, Grundriss der Geschichte Israels, in: Zenger, Erich, Hg., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, 587-731.

## G

- Gadamer, Hans-Georg** (<sup>6</sup>1990), *Wahrheit und Methode*, Bd.1, Tübingen.
- Garfinkel, Yosef/Ganor, Saar** (2008), Khirbet Qeiyafa. Sha'arayim, JHS 8.22, 2-10.
- /— (2009), Khirbet Qeiyafa, Volume 1, Excavations Report 2007-2008, Jerusalem.
- Gertz, Jan Christian**(<sup>3</sup>2009), Hg., *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, UTB 2745, Göttingen.
- Given, Michael** (1993), Review of Keel/Uehlinger 1992, *Levant* 25, 222-223.
- Gonnella, Julia/Khayyata, Wahid/Kohlmeyer, Kay** (2005), *Die Zitadelle von Aleppo und der Tempel des Wettergottes. Neue Forschungen und Entdeckungen*, Münster.
- Groß, Walter** (1993), Sammelbesprechung zu Keel/Uehlinger 1992 und Albertz 1992, *ThQ* 172, 323-325.

## H

- Hartenstein, Friedhelm** (1995), *Der Beitrag der Ikonographie zu einer Religionsgeschichte Kanaans und Israels*, *VuF* 40, 74-85.
- (<sup>2</sup>2005), *Altorientalische Ikonographie und Exegese des Alten Testaments*, in: Kreuzer, Siegfried/Vieweger, Dieter, Hg., *Altes Testament. Ein Arbeitsbuch*, Proseminar 1, Stuttgart, 173-186.
- (2007), *Sonnengott und Wettergott in Jerusalem? Religionsgeschichtliche Beobachtungen zum Tempelweihspruch Salomos im masoretischen Text und in der LXX (1Kön 8,12f./3Reg 8,53)*, in: Männchen, Julia/Reiprich, Thomas, Hg., *Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult*, (FS Willi), Neukirchen-Vluyn, 53-69.
- Hübner, Ulrich** (1998), Rezension zu Keel 1995, *ThRv* 94, 254-255.
- de Hulster, Izaak J.** (2007), *Illuminating Images. An iconographic method of Old Testament exegesis with three case studies from Thirid Isajah*, Dissertationschrift, Utrecht.

## I

- IPIAO I**, Schroer, Silvia/Keel, Othmar, *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Band 1 (Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit)*, Fribourg 2005.
- IPIAO II**, Schroer, Silvia, *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Band 2 (Die Mittelbronzezeit)*, Fribourg 2008.

## J

- Janowski, Bernd** (1984), *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 59, Neukirchen-Vluyn.

- (1995), JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vor-exilischer Zeit, in: Mehlhausen, Joachim, Hg., Pluralismus und Identität, VWGTh 8, Gütersloh, 214-241.
- (2008), Rezension zu IPIAO I, ThLZ 133, 612-614.
- (2009a), Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personbegriff des Alten Testaments, in: Janowski/Liess (2009), 181-211.
- (2009b), Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament, in: Frevel, Christian, Hg., Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, QD 327, Freiburg, 64-87.
- Janowski, Bernd/Köckert, Matthias (1999)**, Hg., Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 15, Gütersloh.
- Janowski, Bernd/Liess, Kathrin (2009)**, Hg., Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie und ihren altorientalischen Kontexten, HBS 59, Freiburg/Basel/Wien.
- Janowski, Bernd/Lohfink (1995)**, Hg., „Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?“, JBTh 10, Neukirchen-Vluyn.

## K

- Kamlah, Jens (1993)**, Tell el-Fuḥḥār (Zarqu?) und die pflanzenhaltende Göttin in Palästina. Ergebnisse des Zeraqon-Surveys 1989, ZDPV 109, 101-127.
- (1999), Die Tempel und Heiligtümer Phöniziens. Kultstätten im Kontext einer eisenzeitlichen Stadtkultur in der Levante, in: Helas, Sophie/Marzoli, Dirce, Hg., Phönizisches und Punisches Städtewesen, Mainz 2008, 83-100.
- (2003), Tempel 650 in Ekron und die Stadttempel der Eisenzeit in Palästina, in: Hertog, Cornelis G. den/Hübner, Ulrich/Münger, Stefan, Hg., Saxa loquentur. Studien zur Archäologie Palästinas/Israels. Festschrift für Volkmar Fritz zum 65. Geburtstag, AOAT 302, Münster, 101-125.
- (2008), Der salomonische Tempel. Paradigma der Verknüpfung von biblischer Exegese und Archäologie für eine Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels, VuF 53/1, 40-51.
- (im Druck), „Und es herrschte Friede zwischen Hiram und Salomo“. Studien zum Tempelkult in Phönizien und in Israel/Juda, ADPV, Wiesbaden.
- Keel, Othmar (1992)**, Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder, OBO 122, Freiburg/Schweiz.
- (1994), Sturmgott – Sonnengott – Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des judäischen Monotheismus historisch zu verstehen, BiKi 49, 82-92.
- (1995), Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina, Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit, Band I (Einleitung), OBO.SA 10, Freiburg/Schweiz.
- (1997), Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina, Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit, Band II (Tell Abu Farag bis 'Atlit), OBO.SA 13, Freiburg/Schweiz.
- (2001), Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte, in: Boehm, Gottfried, Hg., Homo Pictor, Colloquium Rauricum 7, München, 244-282.

- (2002), Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempels, in: Ders./Zenger, Erich, Hg., Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, QD 191, Freiburg, 9-23.
- (2005), Vertikale Ökumene. Erinnerungsarbeit im Dienst des interreligiösen Dialogs, Freiburg/Schweiz.
- (2007a), Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, OLB IV/1 in 2 Bänden, Göttingen.
- (2007b), L'Eternel féminin. Une face cachée du Dieu biblique, Genf.
- (2008), Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes, Gütersloh.
- (2010), Minima methodica und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: de Hulster, Izaak J./Schmitt, Rüdiger, Hg., Iconography and Biblical Studies, Proceedings of the Iconography Sessions at the Joint EABS/SBL Conference, 22–26 July 2007, AOAT 361, Münster.
- Keel, Othmar/Knauf, Ernst Axel/Staubli, Thomas (2004)**, Salomons Tempel, Freiburg/Schweiz.
- Keel, Othmar/Knauf, Ernst Axel/Staubli, Thomas (2005)**, Le temple de Salomon, Paris.
- Keel, Othmar/Schroer, Silvia (2006)**, Eva - Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient, Freiburg/Schweiz.
- Keel, Othmar/Staubli, Thomas (2001)**, „Im Schatten deiner Flügel“. Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Fribourg.
- Keel, Othmar/Staubli, Thomas (2003)**, Les animaux du 6ème jour. Les animaux dans la Bible et dans l'Orient ancien, Fribourg.
- Keel, Othmar/Staubli, Thomas (2007)**, Bibel + Orient im Original. 72 Einsichten in die Sammlungen der Universität Freiburg Schweiz, Freiburg/Schweiz.
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph (1994)**, Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: Dietrich, Walter/Klopfenstein, Martin A., Hg., Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Freiburg/Schweiz, 269-306.
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph (1998)**, Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel, Minneapolis.
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph (2001)**, Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël, Paris.
- Kletter, Raz (1996)**, The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah, BAR International Series 636, Oxford.
- Knauf, Ernst Axel (1994)**, Rezension zu Keel/Uehlinger 1992, Biblica 75, 298-302.
- (2000a), Jerusalem in the Late Bronze and Early Iron Periods - a proposal, Tel Aviv 27, 75-90.
- (2000b), The “Low Chronology” and How Not to Deal With It, BN 101, 56-63.
- Kohlmeyer, Kay (2000)**, Der Tempel des Wettergottes von Aleppo, Münster.
- Küchler, Max (2007)**, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt, OLB IV/2, Göttingen.
- Kutter, Juliane (2008)**, nūr-ilī. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit, AOAT 346, Münster.

## L

- Lehmann, Gunnar (1994)**, Zu den Zerstörungen in Zincirli während des frühen 7. Jahrhunderts v. Chr., MDOG 126, 105-122.
- Lichter, Clemens (2007)**, Hg., Vor 12.000 Jahren in Anatolien - Die ältesten Monumente der Menschheit. Große Landesausstellung Baden-Württemberg 2007 im Badischen Landesmuseum, Schloss Karlsruhe, Karlsruhe.
- Lippke, Florian (2007)**, Rezension zu Wartke 2005 (Sam'al), WdO 37, 262-265.
- (**in Planung**), Rezension zu Kutter (2008), erscheint in ZDPV.

## M

- Mango, Elena /Marzahn, Joachim /Uehlinger, Christoph (2004)**, Hg., Könige am Tigris. Medien assyrischer Herrschaft, Zürich.
- Al-Maqdissi, Michel/Morandi Bonacossi, Daniele/Pfälzner, Peter (2009)**, Hg., Schätze des alten Syrien. Die Entdeckung des Königreichs Qatna, Stuttgart.
- Marzahn, Joachim /Schauerte, Günther (2008)**, Hg., Babylon. Wahrheit (Katalogband I von II), Berlin.
- Mazar, Amihai (1997)**, Iron Age Chronology. A Reply to I. Finkelstein, Levant 24, 157-167.
- Mettinger, Trygve N. D. (1994)**, Rezension zu Keel/Uehlinger 1992, SvTK 70, 39-41, schwed.
- Miller, Patrick D. (1994)**, Rezension zu Keel/Uehlinger 1992, JBL 113/3, 503-505.
- Münger, Stefan (2003)**, Egyptian Stamp-Seal Amulets and Their Implications for the Chronology of the Early Iron Age, Tel Aviv 30, 66-82.
- (**2005a**), Medien und Ethnizität - Das Beispiel einer Tanitischen Stempelsiegel-Gruppe der Frühen Eisenzeit, in: Frevel, Christian, Hg., Medien im antiken Palästina? Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie, FAT II/10, Tübingen, 85-107.
- (**2005b**), Stamp-Seal Amulets and Early Iron Age Chronology - An Update, in: Levy, Thomas, E. /Higham, Thomas, Hg., The Bible and Radiocarbon Dating - Archaeology, Text and Science, London, 381-404.
- (**2007**), Amulets in Context: Catalogue of Scarabs, Scaraboids and Stamp-seals from Tel Kinrot/Tell el-'Orême (Israel), in: Bickel/Schroer/Schurte/Uehlinger (2007), Fribourg/Göttingen.

## N

- Niehr, Herbert (1997)**, In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple, in: van der Toorn (1997), 73-95.
- (**2004a**), Auswirkungen der späthethitischen Kultur auf die Religion der Aramäer in Südanatolien und Nordsyrien, in: Novák, Mirko/Prayon, Friedhelm/ Wittke, Anna-Maria, Hg., Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes. Gütertausch - Kulturkontakt - Kulturtransfer, AOAT 323, Münster, 405-424.

- (2004b), Götter und Kulte in Sam'al, in: Hutter, Manfred/Hutter-Braunsar, Sylvia, Hg., Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums „Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.“, AOAT 318, Münster, 301-318.
- (2006), Bestattung und Ahnenkult in den Königshäusern von Sam'al (Zincirli) und Guzāna (Tell Ḥalāf) in Nordsyrien, ZDPV 122, 111-139.
- Na'aman, Nadav (2008a)**, In search of the ancient name of Khirbet Qeiyafa, JHS 8.21, 1-8.
- (2008b), Shaaraim. The gateway to the Kingdom of Judah, JHS 8.24, 1-5.
- NEAEHL**, Stern, Ephraim, Hg., The new encyclopedia of archaeological excavations in the Holy Land, Jerusalem 1993 (I-IV) and 2008 (V).
- Noth, Martin (1968)**, Könige (BK.AT IX/1), Neukirchen-Vluyn.

## O

- OLB II**, Keel, Othmar/Küchler, Max, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Band II (Der Süden), Zürich 1982.
- OLB IV/1 + IV/2**, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land; OLB IV/1 zitiert als Keel 2007a und OLB IV/2 als Küchler 2007.
- Orthmann, Winfried (1971)**, Untersuchungen zur späthethitischen Kunst, Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 8, Bonn.
- (1985), Der Alte Orient, PKG 18, Berlin 1985.
- (2002), Die aramäisch-assyrische Stadt Guzana. Ein Rückblick auf die Ausgrabungen Max von Oppenheims in Tell Halaf, Schriften der Max-Freiherr-von-Oppenheim-Stiftung 15, Saarbrücken.

## P

- Paz, Sarit (2007)**, Drums, Women, and Goddesses. Drumming and gender in Iron Age II Israel, OBO 232, Fribourg.
- Pietsch, Michael (2007)**, Von Königen und Königtümern. Eine Untersuchung zur Textgeschichte der Königsbücher, ZAW 119, 39-58.

## R

- Renfrew, Colin (2000)**, Loot, Legitimacy and Ownership. The Ethical Crisis in Archaeology, London.
- Rösel, Martin (2009)**, Salomo und die Sonne. Zur Rekonstruktion des Tempelweihspruchs I Reg 8,12f., ZAW 121, 402-417.

## S

- Schenker, Adrian (2004)**, Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher, OBO 199, Fribourg/Schweiz.



- Schmid, Konrad (2008)**, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt.
- Schmidt, Klaus (<sup>2</sup>2006)**, Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe, München.
- Schmitt, Rüdiger (1994)**, Philistäische Terrakottafigurinen. Archäologische, ikonographische und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu einer Sondergruppe palästinischer Kleinplastik der Eisenzeit, Dissertationsschrift Groningen.
- (1999), Philistäische Terrakottafigurinen, UF 31, 577-676.
- (2003), Gab es einen Bildersturm nach dem Exil? Einige Bemerkungen zur Verwendung von Terrakottafigurinen im nachexilischen Israel, in: Albertz, Rainer/Becking, Bob, Hg., Yahwism after Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era, STAR 5, Assen, 186-198.
- Schoer, Silvia/Staubli, Thomas (1993)**, Der Vergangenheit auf der Spur. Ein Jahrhundert Archäologie im Land der Bibel, Zürich.
- /— (2001), Body Symbolism in the Bible, Collegeville MI.
- /— (2003), Simbolismo do corpo na Bíblia, São Paulo, port.
- /— (<sup>2</sup>2005), Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt.
- Staubli, Thomas (2003)**, Werbung für die Götter. Heilsbringer aus 4000 Jahren Freiburg/Schweiz.
- (2007), Thomas Staubli, Sammlung Liebefeld: 60 Siegelamulette aus der Südle-vante, in: Bickel/Schroer/Schurte/Uehlinger (2007), 45-80.
- (2008), Geschlechtertrennung und Männersphären im Alten Israel. Archäologi-sche und exegetische Beobachtungen zu einem vernachlässigten Thema, BiKi 63/3, 166-174.
- (2009), Hg., Wer knackt den Code? Meilensteine der Bibelforschung, Mann-heim.
- (2010), Alttestamentliche Konstellationen der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, in: Frevel, Christian, Hg., Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, QD 327, Freiburg, 88-133.
- Staubli, Thomas/Schoer, Silvia/Shehata, Dahlia/Marti, Andreas (2007)**, Musik in biblischer Zeit, Stuttgart.

## T

- Toorn, Karel van der (1997)**, Hg., The image and the book. Iconic cults, anico-nism, and the rise of book religion in Israel and the ancient Near East, CBET 21, Leuven.

## U

- Uehlinger, Christoph (1998)**, Art. Nackte Göttin B. In der Bildkunst, in Ebe-ling/Edzard 1998 (RIA) 53-64.
- (1997), Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images, in: van der Toorn (1997), 97-156.
- (2001), Bildquellen und "Geschichte Israels". Grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele, in: Hardmeier, Christof, Hg., Steine - Bilder - Texte. Histori-sche Evidenz außerbiblicher und biblischer Quellen, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5, Leipzig, 25-77.

## W

- Wacker, Marie-Theres (1993)**, Göttinnen, Götter, Gottessymbole. Zur Erforschung kanaanäischer und biblischer Gottesvorstellungen, *Orientierung* 57, 123-125.
- **(2004)**, Von Göttingen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht, *Theologische Frauenforschung in Europa* 14, Münster.
- Wartke, Ralf-B. (2005)**, Sam'al. Ein aramäischer Stadtstaat des 10. bis 8. Jh. v. Chr. und die Geschichte seiner Erforschung, Berlin/Mainz.
- Weippert, Helga (1994)**, Zu einer neuen ikonographischen Religionsgeschichte Kanaans und Israels, *BZ N.F.* 38, 11-28.
- Wellhausen, Julius (<sup>4</sup>1963)**, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin (= <sup>3</sup>1899).
- Wibilex (2007ff.)**, Bauks, Michaela/Koenen, Klaus, Hg., Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, [www.wibilex.de](http://www.wibilex.de).
- Wiggermann, Frans A.M. (1998)**, Art. „Nackte Göttin A. Philologisch“, in Ebeling/Edzard 1998 (RIA) 46-52.
- Wolff, Hans Walter (2010)**, Anthropologie des Alten Testaments, Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski, Gütersloh.
- Woolley, Charles Leonard/Lawrence, Thomas Edward (1914ff.)**, Carchemish. Report on the excavations at Djerabis on behalf of the British Museum, 3 Bände, London.
- Wullen, Moritz/Schauerte, Günther (2008)**, Hg., Babylon. Mythos (Katalogband II von II), Berlin.

## Z

- Zwickel, Wolfgang (2001)**, Sammelrezension Biblische Archäologie, *ThR* 66, 288-309.